وقف بر کتابخانه آستانقدس رضوی ع.
احمد فاضل فرزند مرحوم حاج ... فاضل

عنوان ضمیمه: حاشیه بر معالم
آقا باقر وحید بهبهانی

میکروفیلم تهیه شد
۲۵/۱۲/۱۳۸۴
...ن شد
۱۳۷۱ش

کتابخانه آستانقدس

اسم کتاب: حاشیه بر معالم — عربی
مصنف: ملا صالح مازندرانی
مؤلف:
خطی: نسخ ۲۱ سطری
چاپی: بخط ابوالحسن بن علیرضا شهربابکی
سال ~~چاپ~~ یا تحریر: ۱۲۲۴ هـ ق — عدد اوراق: ۱۹۷
جزء کتب: اصول — شماره خصوصی:
شماره عمومی: ۱۵۲۴۷ — شماره قبض:
واقف: حاج احمد آقا فاضل — تاریخ وقف: اسفند ۱۳۶۵
طول: ۲۰ — عرض: ۱۳ — شماره صفحات:

٢١٢٦

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

نحمدك اللهم يا من خلقنا ولم يك شيئا مذكورا ونشكرك يا من رزقنا
بمشاهدة جلاله نضرة وسرورا ونصلي على رسولنا الذي دعى الى دار السلام
وكان عبدا شكورا وعلى آله الذين يكون لهم لواء الشفاعة ويكون سعيهم مشكورا
اما بعد فيقول الفقير الى الله الغني محمد صالح ابن احمد المازندراني
اصلح الله باله وجعله صبورا لان بعض اخلائي حين رأى ما علقته على معالم
الدين لؤلؤا منثورا ان احرر لهم فوائده وانظم لهم فرائده وامر عليه مرورا فاجبت
مسئولهم وانجزت مامولهم وجعلته ذخيرة ليوم يحشر الناس نشورا وصلى الله على
محمد وآله الاطياب الميامين **قوله** الحمد لله اللام للاستغراق اما للجنس او وعلى
التقديرين يفيد اختصاص جنس الحمد بسبحانه واما حمد غيره فهو حمد له لانه
مورد كل كمال ومرجع كل جلال المتعالي اي المرتفع في عز جلاله في هذا التنبيه
لقرينة قوله بكمال ذاته واستعماله فيها شائع والعز القوة والغلبة والجلال العظمة عن
مطارح الافهام المطارح جمع مطرح وهو اما مصدر بمعنى الرمي او اسم مكان فلا تحيط
بكنهه العارفون الفاء للتفريع وانما خص العارفين بالذكر لان حكم غيره يعرف بالاولوية
ولان غيره لا يعتد به المتقدس اي المتطهر ووجه ترك العطف انه كان لتأكيد الثاني
لتضمنه اياه بكمال ذاته فيه اشارة الى انه تعالى يستحق الحمد بواسطة صفاته الكمالية
كما ان في سابقها اشارة الى انه مستحق له لذاته وفي لاحقها اشارة الى انه مستحق
له بواسطة صفاته الفعلية ومن هنا يظهر وجه التقديم والتاخير بين هذه
الفقرات الثلاث لان رعاية الذات بذاته مقدمة على رعاية صفاته الفعلية

لتوقف

لتوقف هذه عليها عن مشابهة الاتام رد على المجسمة والمشبهة كما ان الاولى رد على
جماعة من المتكلمين والاشاعرة حيث جوزوا العلم بكنه ذاته المتفضل اي المحسن
ومجيئه بصيغة التفعل مبالغة في الاحسان بسوابغ الانعام اي بالانعام التامة النعم
الكاملة من باب اضافة الصفة الى موصوفها على التاويل المشهور في جرد قطيفة
والنعمة في اللغة اليد وفي العرف المنفعة الواصلة الى الغير على جهة الاحسان فلا يحصي
النعمة العادون لانها غير متناهية وهو لا يمكن احصاؤه وفيه اشارة الى قوله تعالى
وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وفي التفريع خفاء ولعل وجهه ان اضافة اسم الجمع
لتفيد العموم مع ملاحظة نعمة غير متناهية وهذا القدر كاف لصحته في المقام المتطاول
المتطول من الطول بالفتح وهو المن اي الاعطاء ومنه قوله تعالى فامنن او امسك
بغير حساب بالمنن جمع المنة وهي العطية الجسام بالكسر جمع جسيم وهو العظيم فلا
يقوم بواجب شكره في توسط الواجب اشارة الى ان شكر المنعم واجب كما ذهب اليه جمع
من المحققين والمراد بالشكر هنا معناه اللغوي المرادف للحمد الاصطلاحي وهو فعل
ينبئ عن تعظيم المنعم سواء كان باللسان او بالجنان او بالاركان فصح قوله الحامدون
او المراد بالحامد الشاكر مجازا وانما ترك المتطول عليه والمتفضل عليه للاختصار
والتعميم القديم الابدي وهو ما لا اول لوجوده فلا ازلي سواه قال السيد في شرح
المواقف الازلي اعم من القديم لان اعدام الحوادث ازلية وليست بقديمة انتهى
ولعل المراد بالازلي هنا ما يرادف القديم ليصح نفيه عن غيره وفيه تكذيب لمن
قال القدم غيره كالمادة والزمان ولمن قال بان صفاته زائدة على ذاته وهذا
التفريع ايضا لا يخلو من بعد ويمكن التوجيه بان التعريف باللام يفيد الحصر ثانيا
بان القديم وجعل علة لاختصاص جنس الحمد لله سبحانه فلا بد من ان لا يوجد
في غيره ذلك الاختصاص وانما اخر هذا عن وصفه بالقدم لانه اصل جميع الصفات

ومتضمن له فكان فيه جمع بعد تفصيل وضم بعد التفريق الدائم السرمدي وهو ما لا اخر
لوجوده وكل شيء مضمحل عداه اي زائل هذه الفقرة مثل السابق فيما ذكرنا ولما
كان الحمد المذكور في مقابل الذات والصفات وكان الانسب له الاستمرار والثبات
فلذلك اداه بالجملة الاسمية اراد ان يحمده ثانيا طلبا لرضاه المتجدد آنا فآنا
ولمزيد عطاياه المستحدث حينا فحينا فقال احمده بصيغة المضارع الدال
على الاستمرار التجددي كما تقتضيه المقام سبحانه جملة معترضة او حالية او هو مصدر
لفعل محذوف يعني اسبح فمعناه التنزه انزهه تنزيها عما لا يليق بجناب
قدسه وعز جلاله وهو مضاف الى المفعول وربما جوز كونه مضافا الى الفاعل
بمعنى التنزه حمدا مفعول مطلق للتاكيد يقربني الى رضاه وصف الحمد به تنبيها
على ان المقصد الاصلي بالحمد ههنا تحصيل رضاه آنا فآنا كما ان قوله واشكر
شكرا استوجب به المزيد اشارة الى ان المقصد من الشكر طلب المزيد لحظة فلحظة
لقوله تعالى ولئن شكرتم لازيدنكم وهاتان الفقرتان وان كانتا خبريتين
لفظا لكنهما انشائيتان معنى واستقيله من خطاياي اي اطلب منه سبحانه رفع
الخطايا ومنه استقلاله البيع اي طلب فسخه استقاله عبد معترف بما جناه
جيء به لان الاستقالة من الذنوب مع الاعتراف بالتقصير ادخل في نجح القالة
وانفع في رفع ما وقع في ايامه السفاهة من الخطاء وهو بفتح الخاء والطاء
المعجم نقيض الصواب وقد يمد بكسر الخاء وسكون الطاء الذنوب ومنه قوله تعالى
ان قتلهم كان خطأ كبيرا والخطل وهو المنطق الفاسد المضطرب يقال خطل
في كلامه خطلا واخطل اي افحش فهو اخص من الخطاء وانما ذكره بعده لان
العصمة منه اهم في هذا المقام والسداد بالنصب عطف على العصمة اي اسأله
توفيق السداد وهو الصواب والقصد في القول والعمل يقال رجل مسدد اذا

كان

كان يعمل بالصواب والقصد وحده حال مؤول بالنكرة اما بتقدير فعل اي ينفرد
وحده فالجملة الفعلية وقعت حالا ووحده منصوب على المصدرية واما باعتبار انه بمعنى
منفردا فهو وان كان معرفة بحسب الصورة لكنه نكرة في التقدير لا شريك له حال مترادفة
او متداخلة الكريم يجوز جره على انه بدل من الضمير الغائب في له مثل قوله تعالى
لا اله الا هو الحي القيوم ويجوز رفعه على انه صفة لله ولكنه بعيد جدا والكريم
بمعنى الجواد المفضل وقد يجيء بمعنى العزيز ومنه قوله تعالى انه لقرآن كريم
اي عزيز والاول انسب لا يخيب من خاب الرجل خيبة اذا لم ينل ما طلبه به
الامال اي ذو المال اذا اطلق الحال على المحل مجازا ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد
الدين ليمكن لنا بذلك تهذيب الباطن بدفع الملكات الردية ونفض شوائب غلم
عن الملك العلام صلوة ترضيهم اما من الارضاء او من الترضية بمعنى الارضية حتى
وصله بالتشديد فترضى ويبلغهم من بلغت المكان بلوغا اي وصلت اليه
غاية مرادهم في محل النصب على انه حال عن الفاعل والمعنى تلك الصلوة اليهم
حال كونها كائنة في غاية مرادهم ونهاية مقصدهم اعدة هي ما اعددته وهيأته
لحوادث الدهر من المال والسلاح والمراد هنا ما اعده ليوم الحساب صلى الله عليه وآله وسلم
عليه وآله تسليما **قوله** كنوز الانعام من باب لجين الماء وذكر الانفاق ترشيح
واطالت التردد بين العين والاثر في معالمة الافكار يجوز ان يراد بالعين
المقدمات وبالاثر النتائج وبالتردد حركة الفكر بينهما ويحتمل ان يراد
بالعين الباصرة وبالاثر المقدمات وبالتردد الفكر حملهما على النظر فيهما
مرة بعد اخرى هو العلم بالاحكام في تعريف الخبر باللام وتوسيط ضمير الفصل
مبالغة في التخصيص ثم اردفه بذكر غايته العظمى مصدرا بالقسم وحاصله
لتوهم الانكار والجزاف حيث قال فلعمري اللام للابتداء وحذف خبره

وجوبا لقيام جواب القسم مقامه اى لعمرى قسمى والعمر بضم العين وفتحها
ولا يستعمل فى القسم الا بالفتح واعترض بان الحلف بغيره سبحانه منهى عنه
واجيب عنه تارة بان المضاف محذوف اى فلو اهب عمرى واخرى بان المراد
هو الاتيان بصورة القسم ترويجا للمقصد وليس المراد به القسم حقيقة وتشبيه
غير الله تعالى به فى التعظيم يظفر بالنجاح الظفر الفوز والنجاح بالفتح الظفر
بالحوائج وكان المراد بها هنا الحوائج فقط والمغنم هو والغنيمة بمعنى يعرج
اى يرتقى بحاملها الباء للتعدية الى الذروة وهى بالكسر والضم على التام للعليا
تاكيدا للعلو المستفاد من الذروة جهدهم بالضم الطاقة وبالفتح المشقة بنيان
افكارهم تشبيه الافكار بالانسان مكنية واثبات البنيان لها تخييلية بنيان
اثادهم الاضافة اما لامية او بيانية والاثاد عبارة عن الكتب المصنفة فى الاحكام
وكم صنفوا فيه من كتاب كم خبرية مميزها قوله من كتاب واذا فصل بينها وبين
مميزها بفعل مقدره الاتيان بمن لئلا يلتبس المميز بالمفعول فى ظلم الجهالة
من قبيل لجين الماء يخلوا من جل الامور اذا كشفها واذالها متوبتهم المثو
كالجزاء الثواب اهلنا من الافتضا اثادهم منا هلك للخير تا هيلا اذا جعلك
هلا كه الموسوم بمعالم الدين المعالم جمع معلم وهو موضوع العلوم
ومرابطها وانما سمى هذا الكتاب به لانه موضع علوم الدين واسرارها ملبر اسمها
من غير ايجاز الايجاز هو اداء المقصد باقل من عبارة المتعارف بين الاوساط
الذين ليسوا فى مرتبة البلاغة ولا فى غاية السفاهة ولا اطناب الاطناب
ضد الايجاز وهو اداء المقصد باكثر من عبارة المتعارف وانا ابتهل
الابتهال التضرع ويقال فى قوله تعالى ثم نبتهل اى نخلص فى الدعاء تقديم
التقديم لا يصلح ان يكون للتخصيص ولا للتقوى فكانه قصد جعل الواو للحال

فى

فانى بالجملة الاسمية لانه لا يجوز ادخال الواو الحالية على الجملة الفعلية اذا كان
فعلها مضارعا ويمكن ان يقال ان التقديم للقصد الحقيقى دون الاضافى ولا
يعتبر فيه رد المخاطب عن الخطاء والمعنى انا ابتهل الى غيرى اصلا لان كتابى
من حيث ان كتابى لا يصلح لابتهال غيرى هذا الابتداء فى مدحه فيما قيل لان ذلك
بالنظر الى ذاته على ان التقديم لا يصلح ان يكون للقصر الاضافى او التقوى
اما الاضافى فلان يقصد منه نفى الشركة اى انا ابتهل لا من يحسد نى كان المخاطب
اعتقد مشاركة فساده له فى الابتهال لبناء على ان ذلك الكتاب بلغ فى الكمال الى ما
بلغ حتى تاسى ان يشاركوه فيه وذلك كما يمدح رجل احد وده بالكمال الذى
بلغ فى الظهور حدا لا يمكنه اخفاؤه واما التقوى فلان يكون ايماء الى
عظمته رجائه منا لله ان يجعله خالصا لان من رجى شيئا يجتهد فى تحصيله قوله
وقد رتبنا كتابنا هذا على مقدمة واقسامه اربعة المقدمة فى تهذيب
المباحث الاصولية والغرض منها منحصر فى مقصدين المقصد الاول فى
بيان فضيلة العلم والمقصد الثانى فى بيان تحقيق مهمات الاصولية
وفيه مطالب المطلب الاول فى نبذ من مباحث الالفاظ المطلب الثانى فى
بيان الاوامر والنواهى المطلب الثالث فى العموم والخصوص المطلب الرابع
فى المطلق والمقيد والمجمل والمبين المطلب الخامس فى الاجماع المطلب
السادس فى الاخبار المطلب السابع فى النسخ المطلب الثامن فى القياس
المطلب التاسع فى الاجتهاد والترجيح خاتمة فى التعادل والترجيح والاقسام
الاربعة فى تحرير الفروع ولكن افردت المقدمة من هذه الاقسام وجعلت
كتابا على حدة لاشتمالها على مباحث جليلة قوله اقرأ باسم ربك الظرف
يجوز ان يتعلق بالفعل المقدم ووجه تقديمه هو الاهتمام بشانه

لانه اول سورة نزلت عليه فكان الاهتمام بشان القراءة ويجوز ان يتعلق
بالفعل المتاخر والتقديم للاهتمام والاختصاص والباء على التقديرين
زائدة او للاستعانة ويجوز ان يكون مستقرا في محل النصب على الحال اي اقرا
القران او اوجدها مفتتحا باسم ربك الذي خلق اطلق الخلق ليتناول كل
مخلوقات خلق الانسان خصه بالذكر اظهارا للشرف من علق الانسان جمع
علقة وهي القطعة من الدم الغليظ وانما لم يقل من علقة لان الانسان
في معنى الجمع اقرا وربك الاكرم الذي علم اي علم الانسان بالقلم اي بواسطة
القلم او علم الكتابة بالقلم وهو صياد يصيد العلوم ويوثقها على مر الليالي
والدهور وفي رواية ابي بصير عن ابي عبد الله اكتبوا فانكم لا تحفظون حتى
تكتبوا وامثالها كثيرة علم الانسان ما لم يعلم بيان للاول او للاعم منه
وفي لفظ ما تفخيم للمعلوم افتتح كلامه بذكر نعمة الايجاد فيه دلالة على
ما ذكر في الوجه الفعلي من ان الشرف للوجود واتبعه بذكر نعمة العلم
على وجه البالغة في كونها نعمة عظيمة حيث وصف نفسه جل ثناؤه بالاكرمية
ورتب عليه التعليم بلا فصل تنبيها على انها اعظم من نعمة الايجاد بحسب ذاته
ولا ينافيه التعاكس باعتبار التوقف فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى
من العلم لكانت اجدر بالذكر قال بعض المفسرين ان هنا نكتة وهي ان اول
هذه السورة دل على فضيلة العلم وبعده دل على مذمة المال فكفى بذلك
مرغبا في العلم ومنفرا عن الدنيا بين الالاء جمع الية كالالا والاناث والالاء
العلامة والاصل اوبه بالتحريك قوله الذي خلق سبع سموات هي افلاك
السيارة فان الفلكين الاخرين يسميان بلسان الشرع عرشا وكرسيا
ومن الارض مثلهن قيل في الخلق لا في العدد وقيل في العدد فان الارض

سبع

سبع طبقات بعضها فوق بعض لا فرجة بينها وقيل بينها فرجة مسيرة خمسة
مائة عام وفي كل طبقة مخلوقات وما يعلم جنود ربك الا هو وقيل سبعين
ارضين متصل بعضها ببعض وقد حال بينهن بحار لا يمكن قطعها والدعوة
لا تصل اليهم وقد يؤول تارة بالاقاليم السبعة وتارة اخرى بطبقات العناصر
الاربعة حيث عدت سبعا وهي النار والهواء الحارة والطبقة الزمهريرية
والهواء المجاور للارض والماء والطبقة الطينية والترابية المتناهية في القرب
من المركز يتنزل الامر بينهن اي حكم الله وامره يجري فيما بين السموات
والارضين او فيما بين كل منها لتعلموا اي انما خلقوا ذلك لتعلموا
ان الله على كل شيء قدير وان الله قد احاط بكل شيء علما طرا اي جميعا
قوله ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا اي من يوفق للعلم والعمل به
والحكيم عند الله هو العالم العامل كذا في ق وقال بعض المحققين المراد بالحكمة
ما يتضمن صلاح النشاتين او صلاح النشاة الاخرة من العلوم والمعارف
واما ما تضمن صلاح الدنيا فقط فليس بحكمة في شيء ونقل في الكافي
عن الرضا ع في فضل الامام وصفاته ان الانبياء والائمة ع يوفقهم الله
ويؤتيهم من مخزون علمه وحكمته ما لا يؤتيه غيرهم فيكون علمهم فوق علم
اهل زمانهم ثم تلا هذه الاية قوله قل هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون الاستفهام للانكار والفعل منزل منزلة اللازم والمقصود نفي
المساواة بين من يوجد له حقيقة العلم ومن لا يوجد وفيه دلالة على ان العلم
من حيث انه علم اشرف من الجهل انما يتذكر اولوا الالباب اشارة الى ان
هذا التفاوت العظيم بين العالم والجاهل لا يعرفه الا ارباب العقول كما قيل
انما يعرف ذا الفضل من الناس ذووه شاهد ونقل في الكافي باسناده

عن جابر عن ابي جعفر ع في تفسير هذه الاية قال نحن الذين يعلمون
وعدونا الذين لا يعلمون وشيعتنا اولوا الالباب **قوله** انما يخشى الله
من عباده العلماء ذكر الله سبحانه اولا شيئا من عجائب مخلوقاته وبدائع
مخترعاته من انزال الماء واحياء الاموات وايجاد الثمرات وغير ذلك
من اختلاف الالوان الجبال والناس والدواب والانعام ثم عقبه
بهذه الاية الشريفة تنبيها على انه لا يصلح للنظر في دلائل وحدته والمشاهدة
لبراهين معرفته الا العالمون وما يخشاه الا الراسخون في العلم كما لا
يخشى السلطان الا المقربون لان الخشية على حسب المعرفة بنعوت كماله و
صفات جلاله وبحقائق مخلوقاته ونحو احد مبدعاته وكلما كان العلم
به اقوى كانت الخشية له اشد كما روي انا اعلمكم بالله اشدكم خشية له
وفي تقديم المفعول دلالة على ان الذين يخشون الله من بين عباده
هم العلماء دون غيرهم ولو اخر لكان المعنى ان العلماء لا يخشون الا الله
وهذا ايضا صحيح الا ان في الاول من المبالغة في مدح العلم ما ليس في الثاني
ولذا قدمه جل جلاله **قوله** شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة
واولوا العلم قائما في شهد دلالة على وحدانيته بافعاله الخاصة التي
لا يقدر عليها غيره وبما اوحى من اياته الناطقة بالتوحيد كسورة الاخلاص
واية الكرسي وغيرهما بشهادة الشاهد في البيان والكشف وكذلك
اقرار الملائكة واولي العلم واحتجاجهم عليه ويكفي لاظهار شرف العلم
واهله مقارنة شهادتهم بشهادته سبحانه وشهادة ملائكته المقربين
قوله وما يعلم تاويله الذي يجب ان يحمل عليه كلامه سبحانه الا الله والراسخون
في العلم من عباده الذين ثبتوا فيه وتمكنوا فانهم هم العالمون

المتشابه

بالمتشابه بالعناية الازلية يقولون اي الراسخون في العلم امنا به
اي بالمتشابه او بالكتاب كل من عند ربنا اي كل من المحكم والمتشابه من
عند ربنا ومنهم من وقف على الله وجعل الراسخون مبتدء ويقولون خبره
والاول هو الوجه كذا في ق و في اخبارنا ما يدل على ان الراسخ في العلم
الائمة وانهم عالمون بمحكم الكتاب ومتشابهاته روي في الكافي باسناده
عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع انه قال نحن الراسخون في العلم ونحن نعلم
تاويله وعن بريد بن معاوية عن احدهما عليهما السلام ان رسول الله ص
افضل الراسخين في العلم وقد علمه جميع ما انزل عليه من التنزيل والتاويل
وما كان الله بمنزلة عليه شيئا لم يعلمه تاويله واوصياؤه من بعده
يعلمونه كله الحديث قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم المراد من هذه
الشهادة انه تعالى اظهر المعجزات والادلة على وفق دعواه فهذه الشهادة
اعظم من هذه قال الشهادة القولية منا لا يفيد الا غلبة الظن وهذه
يفيد القطع لصحة ثبوته ومن عنده ام الكتاب اي من حصل عنده علم القران
وفهم معانيه واشتماله على دلائل الاعجاز من النظم الانيق والاسلوب
العجيب الذي لا يقدر عليه البشر فمن علم القران على هذا الوجه شهد بانه
معجز قاهر وان الذي ظهر هذا المعجز عليه نبي حق ورسول صدق وكذا
قيل هو من علماء اهل الكتاب الذين امنوا برسول الله كعبد الله بن سلام
وسلمان الفارسي وتميم الداري لانهم يشهدون بنعته ويكتبهم وكفى
لاهل العلم فضلا ورتبة انه سبحانه جعلهم شهودا على الرسالة التي بها تمام
صلاح الدنيا والاخرة ويرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا
العلم درجات قال بعض المفسرين المراد بالرفعة في مجلس النبي صلى الله عليه

وتفاوت مراتبهم فيه والمشهور عندهم ان الرفعة في درجات ثواب الآخرة
لانها متفاوتة ودرجات العلماء فوق درجات غيرهم   قل رب زدني
علماً هذا الامر مستغن للتواضع والشكر لله تعالى اي علمتني يا رب علماً
جزيلاً وادباً جميلاً فزدني علماً اي علوماً من فضائل العلم وشرفه وشرف اهله
ان النبي صلى الله عليه وآله ما امر بطلب الزيادة في شيء الا في العلم   بل هو آيات بينات
اي بل القرآن معجزات واضحات من حيث ان معانيه غير محصورة ومبانيه
غير مقدورة لنا في صدور الذين اوتوا العلم قيل هم الحفاظ والقراء والحق
انهم الائمة المعصومون لان الكل انما هو في صدورهم واما ما في صدور
غيرهم فليس الا قليل وروي في الكافي روايات مستكثرة على انهم هم الائمة
عليهم السلام   وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا
العالمون لما كان قريش يسخرون في ضرب المثل بالبعوضة والذباب والعنكبوت
ونحوها اما لعتوهم او لجهلهم بحسن موقعه ومورده وفوائده نزلت الآية
لبيان ان تلك الامثال والتشبيهات لا يعقل وجه حسنها الا العالمون
هنا وسائل الى المعاني المحتجبة عن العقول قال بعض الحكماء العلم اذا
كان حدساً يعرفه العاقل واما ان كان فكراً فلا يعقله الا العالم لافتقاره
الى مقدمات سابقة والمثل مما يفتقر في ادراك صحته وحسن موقعه
الى امور سابقة ولاحقة ويعرف بها تناسب مورده ومضربه وفائدته
فلا يعقل صحته الا العلماء   مح وعن محمد بن يعقوب قد جرت عادة
المحدثين برسم ح عند تمام السند والشروع في الثاني واختلفوا
في تصحيحه فقال بعضهم انها حاء مهملة وهي علامة التحويل من اسناد
الى اسناد آخر فهي اختصار لفظ التحويل وربما يسمعونها حاء

الحيلولة

2

الحيلولة وقال بعضهم انها خاء معجمة فهي اختصار سند آخر   من سلك
طريقاً اي من غيره يطلب فيه علماً في موضع النصب على انه حال من الفاعل والمراد
بهذا العلم بالاحكام لان الكمال كل الكمال التفقه في الدين ويحتمل حمله على العموم
لان العلم من حيث هو له شرف وكمال كما مر في هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون سلك الله به طريقاً الى الجنة الباء للتعدية والضمير للموصول اي سلكه الله
وادخله في طريق الجنة يوصل الى ان يكون بجنة والمراد ان العبور لطلب العلم
عبور لدخول الجنة ادعاء لكمال الاول في السببية حتى كانه هو نفس المسبب
ويحتمل ان يكون المراد انه تعبر في هذه الدنيا طريق العلم يعبره في الآخرة
طريق الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضى به اي تضعها لتكون
وطاء له اذا مشى وقيل هو بمعنى التواضع تعظيماً لحقه وقيل اراد به وضع الاجنحة
نزولهم عند مجالس العلم وترك الطيران وقيل اراد به اظلالهم بها هكذا ذكره
ابن الاثير في النهاية وفضل العالم على العابد كفضل القمر على النجوم في ليلة
البدر المراد ان فضل العالم حين اشتغاله بتحصيل العلم على العابد حين
اشتغاله بالعبادة او فضل العالم من حيث انه عالم على العابد من حيث
انه عابد ومرجعهما الى ان العلم من حيث هو افضل من العبادة من حيث هي فلا يرد
انه ان اريد ان العالم العابد افضل من العابد الغير العالم فذلك لا يدل
على ان العلم افضل من العبادة وان اريد به ان العالم الغير العابد افضل من
العابد فذلك باطل لان العالم من غير عمل اسوء من الفاسق فكيف يكون افضل
من العابد وان العلماء ورثة الانبياء ذكر بعض ارباب العقول ان العلماء
اولاد روحانيون للانبياء لانهم يقتبسون العلوم من مشكوة انوارهم
ويرثون ملكات ارواحهم كما ان الاولاد الحقيقية والاقارب الصورية

يرثون الاموال بل النسبة الاولى اكد من الثانية ولذلك كان حق المعلم الرباني على
المتعلم اولى من حق ابيه الجسماني عليه وان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا
هذا ينافي ما دل على توريثهم من الايات والروايات فلذا قال نحفا
دفن ابو بكر وعمر في بيته عليه السلام من نصيب بنتيهما وقال عبد الله ابن عباس
في ذم عائشة تجملت تبغلت وان عشت تفيلت لك التسع من الثمن وللكل
تملكت ويمكن التوجيه بان المقصود ان الانبياء لم يكن من شانهم جمع الاموال
والتوريث كما هو شان اهل الدنيا وهذا لا ينافي توريثهم ما كان في ايديهم
من الضروريات كالمركوب والمساكن والملبوسات ونحوها فان تعلمه
حسنة فيه دلالة على انه سبب لتكفير الذنوب ان الحسنات يذهبن السيئات
ومدارسته تسبيح الحمل الفاعل على سد الحسنة واما باعتبار ان مدارسته سبب
لتسبيحه وتنزيهه كما قال سبحانه انما يخشى الله من عباده العلماء والبحث عنه
جهاد فان العالم اذا كان غرضه من البحث عنه اظهار الحق القويم وترويجا
للشرع المستقيم كان كالمجاهد في سبيل الله تعالى في ان غرضه ايضا ذلك
وتعليمه من لا يعلمه صدقة فيه تحريص وترغيب على التعليم حيث انه كالصدقة
في اقتضاء الثواب مع القطع بانه لا يغني بالتصدق بل ربما يزداد وقد ورد
في فضله روايات اخر لا يسع المقام ذكرها وهو عند الله تعالى لاهله
قربة اي وما هو ما يتقرب به الى الله تعالى لانه معالم اي ما يعرف به الحلال والحرام
ومنار لطالبه سبيل الجنة فان طالبه يعرف ما يفضي الى الجنة وما يفضي الى
النار فيسلك الاول ويحترز عن الثاني وهو انيس في الوحشة الوهشة
الهم والخلوة والخوف والانيس بمعنى المانوس يعني ان العلم مما يونس به اهله
في تلك الاحوال اما في حال الهم والخوف فلانهما ان كانا للاخرة فالعلم

سبب

٨

سبب للنجاة منهما وان كانا للدنيا فالعالم يعلم ان احوال الدنيا وشدائدها موجب
لاجر الجزيل والثواب الجميل فيصبر كما صبر اولو العزم من الرسل واما في حال
الخلوة فظاهر لانه يحدثه ويدفع عنه الوساوس وصاحب في الوحدة فقد كان
بعض اكابر الافاضل متحرزا عن مجالسة الناس ومصاحبتهم فسئل عن ذلك
فاجاب بان اي صاحب افضل مما في صدري وهو ينفعني من غير املال ويجنبني
عن سبيل ضلال وقال بعض اخو الوحدة احب الى الخائف الوحدة مع الصادقين
وسلاح على الاعداء لانه القطع حجتهم كما ان السلاح يقطع شوكتهم وزين
للاخلاء جمع خليل كالاصدقاء جمع صديق والمقصود ان العالم ونسبته لاصدقائه
في الدنيا والاخرة ترمق اعمالهم اي تنظر الى اعمالهم من رمقه يرمقه رمقا اذا نظرت
اليه وتخلتهم اي تقصد اثرهم بمسحونهم باجنحتهم تبركا وزيادة لان العلم
على قوله يوضح انه به اتقوا ما حيوة القلوب كما ان الماء حيوة الارض ونور للابصار
من العمى الابصار جمع بصر محركة والبصر كما يطلق على حس العين كذلك يطلق
على حس القلب وهو نظيره وخاطره كما في القاموس وكذا العمى قد يكون ما
من العين وقد يكون من القلب كما قال الله سبحانه ولكن تعمى القلوب التي في
الصدور والثاني في المقامين انسب بهذا المقام لان العلم كيفية نفسانية
بها يخرج القلب عن عمى الضلالة وان كان ارادة الاول لا يخلو من وجه ايضا
وقوة الابدان من الضعف لا استبعاد فيه لانه اذا جاز ان يكون بعض ما يطلق
ويلبس سببا لقوة البدن كما ورد به الاخبار جاز ان يكون العلم ايضا كذلك
ولان العلم في البدن كالماء في الارض فكما ان حيوة الارض بالماء كذلك حيوة
البدن وقوته بالعلم ينزل الله حامله منازل الابرار ويمنحه اي يعطيه
مجالسة الاخيار اما الاخيار فالمراد بالابرار الانبياء وبالاخيار الاوصياء

اوبالعكس ويراد بكل واحد منهما والعطف للتفسير او يراد اعم منهما في الدنيا
والظاهر انه متعلق بكل واحد من الفعلين على سبيل التنازع بالعلم يطاع
الله ويعبد لان الطاعة والعبادة لا يتحققان الا بزجر النفس عن النواهي
وحملها على الاوامر وهذا لا يمكن الا بالعلم بمواضعها وتقديم الظرف
يفيد الاختصاص والاهتمام امام العقلاء قائدة والعقل تابعه لانه
يحكم بمقتضى علمه يلهمه السعداء ويحرمه الاشقياء فالعلم فضل وعطية
من الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم — طلب العلم فريضة
المراد به الفرض الكفائي لان العيني منفي بالاجماع للزوم الحرج على
تقديره وتخصيصه باصول الدين بعيدا لا ان الله يحب بغاة العلم الاحوف التنبيه
ويصدر بها الجملة لتنبيه المخاطب واخراجه عن الغفلة اذا وقع الاهتمام
بمضمونها اذا كان له شان عظيم واسمية الجملة ايضا معدودة في المؤكدات
ففي الخبر مبالغة من وجوه شتى على محبة الله تعالى بغاة العلم والبغاة
الطلبة من بغاه اذا طلبه فان فينا اهل البيت في كل خلف عدولا فيه دلالة ظاهرة
على ان العصر لا يخلو من حجة والروايات الدالة عليه اكثر من ان تحصى وقد يستدل
بهذا الخبر على حجية الاجماع — ولو بسفك المهج المهجة الدم مطلقا
او دم القلب خاصة وسفك المهج كناية عن ارتكاب التعب والمشقة الشديدة
وخوض اللجج اللجج بفتح اللام وكسر الحاء المهملة وبعدها جيم الضيق يقال
مكان لحج اي ضيق وهو كناية عن المكاره والشدائد وكذلك اللجج بالجيمين
من اللجة وهي معظم الماء انا مقت عبدك الى معنى مقت الله سبحانه لعبده
هو ابقاؤه على وراء الحجاب وعدم تفضله عليه بالتوفيق على تحصيل الثواب
وعلامته مقته توحيد العبد الى دار الغرور والتجافي عن عالم النور هذا لجا

قد شبه

9

قد شبه سيد الوصيين عليه السلام الجاهل بهمج رعاع الهمج جمع همجة وهو ذباب
صغير يسقط على وجوه الحيوانات واعينها فاستعار عليه السلام هذه اللفظة للجهلة
بحسب اراذلهم والرعاع بالمهملات وفتح اوله العوام والسفلة وامثالهم وان احبت
عبدي الى معنى المحبة ضد المقت فهي كشف الحجاب عن قلبه وتمكينه
من ان يطأ على بساط قربه وعلامتها توفيقه للتجافي عن الدنيا والترقي
الى الاخرة التقي التقوى له مراتب اولها التبري عن الشرك وهو يحصل بكلمة
التوحيد وثانيها التجنب عن المعاصي وهو ما يحصل بالتزام الاوامر واجتناب
المناهي وثالثها التنزه عما يشغل عن الحق جل ثناؤه والظاهر ان المراد بالتقي
من له المرتبة الثانية كما يشعر به ظاهر قوله الطالب للثواب الجزيل لان التزام الاوامر
واجتناب المناهي مقتضيان له ثم ان هذه المرتبة لما لم يكن تحصيلها الا بمجالسة
العلماء والسؤال عنهم وصفه بقوله اللازم للعلماء ترغيبا في اختيار ملازمتهم
ثم وصفه بقوله التابع للحكماء تنبيها على ان مجرد الملازمة لا يكفي في المقصد بل
لا بد من ان يكون سائلا عنهم تابعا لاقوالهم واعمالهم مع ما فيه من الايماء الى
ان العالم ما لم يكن حليما ليس اشرف للاقتداء به ثم وصفه بقوله القابل عن الحكماء
تحريصا لقبول العلم واخذه عن الحكيم ليتصل سلسلة العلم الى يوم الدين فينتفع
المتأخرون مثل المتقدمين فانظر رحمك الله الينا في هذا الخبر من شرف العلم
حيث بالغ اولا ان شيئا من شدائد الدهر ونواهيه لا يصلح ان يكون مانعا
من تحصيله نعم ما قيل رنج راحت دان چه شد مطلب بزرك گرد كله توتيا جشم
گرك وجعل ثانيا استخفاف العلماء من اعظم الكبائر وعدثالثا ملازمتهم
من اعظم القربات هدانا الله واياكم سبيل الرشاد — قال عالم ينتفع بعلمه
افضل من سبعين الف عابد لعل السر في ذلك ان العابد ينجي نفسه وحده

من العقاب والعالم بالصفة المذكورة ينجي الخلائق من العقاب ولان العلم اصل العبادة
بحيث لو لم يكن لم يكن عابدا ولا معبودا ولانه حيوة النفس ومن احياها فكانما
احيا الناس جميعا   اخلاص النية قيل الاخلاص في اللغة كما صفي و
تخلص ولم يمتزج بغيره فمن طلب العلم المحض للريا او السمعة فطلبه خالص لغة
لكن طلبه لمجرد القربة الى الله تعالى وقد خص في العرف بما تجرد قصد التقرب
فيه عن جميع الشوائب وهذا التجريد يسمى اخلاصا فالمراد بالنية الخالصة
ارادة فعل غير ملحوظة فيها شيء سوى وجه الله سبحانه فلو طلب العلم
للقربة والسمعة معا بحيث لو لم يكن قصد السمعة لم يبعثه قصد القربة مجردا
الى طلبه لم يكن نيته خالصة وان من علم نفسه انه لولا قصد القربة لم يبعثه
مجرد السمعة الى طلبه ايضا وبالجملة طلبه اما ان يكون لله وحده بحيث لا حظ
فيه غيره واما ان يكون لغيره وحده بحيث لا يكون له سبحانه مدخل فيه كما اذا طلبه
لمجرد الرياسة والتفاخر بين الناس ونحوهما واما ان يكون له ولغيره معا
بحيث لا يكون كل واحد منهما مستقلا فيه سواء كانا متساويين او متفاوتين
والاول خالص عرفا ممدوح صاحبه عقلا وشرعا والاخيران مذموم صاحبهما
الله الموفق للسداد   من دنس الاغراض الدنيوية لانها اضداد للاغراض
الاخروية فمتى لم يطهر القلب منها لم يحصل فيه تلك الاغراض ولان العلم
عبادة القلب وصلوته على ما قيل ولا يصح الصلوة التي هي وظيفة الجوارح
الا بتطهير الظاهر من دنس الاحداث كذلك لا يصح عبادة القلب وصلوته
الا بعد طهارته من خباثات تلك الاغراض في ثوبها العملية مراتبها اربعة
الاول تهذيب الظاهر باستعمال الاحكام وثانيها تهذيب الباطن من
الشواغل من عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال به وهو تجلي

النفس

النفس بالقوة القدسية ورابعها ما يحصل عقيبه وهو ملاحظة جلال الله
وجماله وقصر النظر على كماله باجتناب الرذائل الرذل في اللغة الدون الخسيس
والمراد بالرذائل الصفات الذميمة الخسيسة النفسانية مثل البخل والحقد
والعداوة ونحوها وانما قدمه على قوله واقتناء الفضائل الخليقية
اي اتخاذها واكتسابها لان تحليها بالفضائل يتوقف على تخليها عن الرذائل
وفي توصيف الفضائل بالخليقية اشارة الى ان تلك الفضائل لا بد من ان تصير
طبيعة لان غيرها مما يمكن زواله لا اعتداد بها وقهر القوتين الشهوية والغضبية
قد شبهوا القوة الغضبية بالكلب ومن شانها افعال السباع من العداوة
والبغضاء والهجوم على الناس بالضرب والشتم ونحوها والقوة الشهوية بالخنزير
ومن شانها افعال البهائم من الشره والشبق والحرص وامثالها ولا بد من كسر
هاتين القوتين بالسياسة البدنية لتكمل القوة الملكية التي هي من شانها
افعال الملائكة من عبادة الله وطاعته والتقرب اليه   صنف يطلبه
للجهل والمراء المراد بالجهل هنا الاستخفاف والاستهزاء لان ذلك شان الجهال
ومنه قوله حكاية اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين بعد قولهم اتتخذنا هزوا
والمراء بكسر الميم مصدر يقول ماريت الرجل اماريه مراء اذا جادلته وصنف
يطلبه للاستطالة والختل استطال عليه اي تطاول وتفاخر وختله وخاتله
اي خادعه وصنف يطلبه للفقه قال بعض المتاخرين ليس المراد بالفقه هنا
العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية فانه معنى مستحدث
بل المراد به البصيرة في الدين والفقه اكثر ما ياتي في الحديث بهذا المعنى
والفقيه هو صاحب هذه البصيرة وفي كلام بعض الاعلام ان اسم الفقه
في العصر الاول انما كان مطلقا على علم الاخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس

ومفسدات الاعمال وقوة اطلاع بحقارة الدنيا وشدة التطلع الى نعيم الاخرة
واستيلاء الخوف على القلب مأخوذ مما راسم فاعل من ذاه ومناداه في اندية
الرجال الاندية جمع الندى على فعيل وهو مجلس القوم ومتحدثهم وكذلك
الندوة والنادي قد تسربل بالخشوع السربال القميص وسربلته سربلة اي البسته
السربال والخشوع التذلل والخوف والخضوع وبذلك فسر الخشوع في قوله تعالى
والذين هم في صلوتهم خاشعون والخشوع كما يكون بالقلب كذلك يكون
بالجوارح في الصحاح خشع ببصره اي غضه وروي في مجمع البيان عن النبي صلى الله عليه وآله
انه راى رجلا ... بلحيته في صلوته فقال اما انه لو خشع قلبه لخشعت جوارحه
فاما الخشوع بالقلب فهو ان يعرض قلبه عما سواه فلا يكون فيه غير العابد
والمعبود واما بالجوارح فهو حملها على ما خلقت لاجله والمقصد ان
مناجي الجهل والمراء يعد نفسه في الاندية صاحب هذه الاندية الصفة
الذي حكم الله تعالى بقلة وجوده في قوله عز من قائل وقليل من عبادي الشكور
ولا يخفى ما في الكلام من المكنية والتخييلية وتخلا من الورع قيل للورع
اربع درجات الاولى ورع التائبين وهو ما يخرج به الانسان عن الفسق
وهو المصحح بقبول الشهادة الثانية ورع الصالحين وهو التوقي من
الشبهات فان من رتع حول الحمى وشك ان يدخله والثالثة ورع المتقين
وهو ترك الحلال الذي يتخوف ان يجر الى الحرام مثل الورع من التحدث
باحوال الناس لمخافة ان يجر الى الغيبة الرابع ورع السالكين وهو الاعراض
عن غيره سبحانه خوفا من صرف ساعة من العمر فيما لا يفيد زيادة القرب
عنده تعالى وان كان معلوما انه لا يجر الى الحرام السه ثم انظر ان هذا
المصنف تدعي ان له جميع هذه المراتب خيشومه الخيشوم وقصى الانف

وكان دق الخيشوم كناية عن جعله ذليلا خائبا مثل رغم الانف وقطع منه
خنبر دمه الخنبر بفتح الحاء المهملة اخره زاء معجمة بينهما تحتانية وسط الصدر
وقطع كناية عن هلاكه واستئصاله بالكلية ذو خب الخب بالكسر مصدر بمعنى
الخدع تقول خببت يا رجل تخب خبا مثال علمت تعلم علما كذا في ق واما الخب
بالكسر او الفتح بمعنى الرجل الخداع فغير مناسب هنا وملق الملق واللطف
الشديد قال ابو يوسف وقد ملق بالكسر يملق ملقا ورجل ملق الذي يعطي بلسانه
ما ليس في قلبه يستطيل على مثله من اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونه
اعتبر المماثلة في طرفها الاستطالة والادونية في طرف التواضع لان ذلك
اقبح وادخل في شناعته فهو لحلوانهم هاضم الحلوان كعثمان ما يؤخذ
من رشوة ونحوها ولدينهم حاطم اما لحملهم على الحرام وهو اعطاء الرشوة
اما لانه صار سببا لاستهانتهم الدين الذين هم متدينون به لان ارتكاب
العالم للقبائح يهون في نظر الناس فاعمى الله تعالى اما خبرا او دعاء
بانه راس حده وقطع اثره ذو كابة الكابة على وزن فعالة وفعلة سوء الحال
والانكسار من الحزن خ برنس البرنس قلنسوة طويلة كان النساك يلبسونها في صدر
الاسلام في حندس الحندس بكسر الحاء المهملة وسكون النون وفتح الدال المهملة
الليل المظلم والظلمة ايضا يعمل ويخشى لانه لما شاهد جلال الله وعظمته
كبر شانه اي كل شيء ادونه ضعيفا وكل موجود عنده حقيرا فيرى نفسه مقصرا
وعمله مضمحلا فيخشاه من القصور والتقصير كما قال سبحانه انما يخشى الله من عباده
العلماء وجلا حال عن الفاعل اي يخشى حالكونه وجلا فزعا مضطربا استعظاما
لجنابه وحذرا من اليم عقابه داعيا بعد ذلك للنجاة وللتوفيق للسداد
والثبات لما تذكر من كمال رافته وجزيل نعمته كما قال سبحانه ولا تقنطوا من رحمة الله

مشفقا يمنع ذلك من عدم استجابته مقبلا على شانه واحيا صلاح حاله عارفا باهل
زمانه وبصفاتهم مستوحشا من اوثق اخوانه لما علم ان المرضى من الناس من كل
وجه عزيز الوجود فيختار الاعتزال عنهم والانس بالله وحده والوحشة
منهم فان مخالطتهم يميت القلب ويفسد الدين بسببها ملكات مهلكة مؤدية
الى الخسران المبين وقد ورد في الحديث فر من الناس فرارك من الاسد
فشدد من هذا اركانه اي يثبت الله سبحانه جميع جوارحه واعضائه الظاهرة
والباطنة على ما هو عليه من العمل بالخيرات وهذا ايضا اما دعاء او خبر
منهومان لا يشبعان النهم محركة والنهامة كسحابة افراط الشهوة في الطعام
نهم كفرح فهو نهم ونهيم ومنهوم طالب دنيا طالب الدنيا اذا لم يكن لقدر الحاجة
وسد المجاعة بل كان لاجل الحرص والامل ومراتب الامال محصورة ودرجات
الحرص والجنان غير معدودة فكلما بلغ الى مرتبة اقتضى الحرص والامل طلب مرتبة
اخرى فوقها وهكذا الى ان يهلك وطالب علم لان ساحة العلوم اوسع من
ان يحوم حولها عقول البشر وشامخ المعارف ارفع من ان يطير فوقها طائر النظر
كما دل عليه قوله سبحانه فوق كل ذي علم عليم فكلما حصل مرتبة استعد منها فات
الدنيا لتحصيل مرتبة اخرى وهكذا دائما فمن اقتصر من تحصيل الدنيا على ما
اي على طريق اجل الله تحصيلها منه سلم من افات الدنيا والاخرة الا ان يتوب
ان كان من حق الله تعالى فقط او يراجع اذا كان من حق الناس ويمكن ان يكون
الترديد من الراوي فاتهموه على دينكم لانه ليس من اهل الامانة والديانة
بل هو من شياطين الانس فلا تجالسوه ولا تسئلوه فانه ربما يصدكم
عن الدين فتكونوا مثله من الهالكين وروى في الكافي باسناده عن عن الفضل
ابن قرة عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله قالت الحواريون

الحواريون نعم

لعيسى يا روح الله من نجالس قال من يذكركم الله رؤيته ويزيد في علمكم منطقه
ويرغبكم في الاخرة عمله فان كل محب لشيء يحوط اي يحفظ ويرعى يقال حاطه
يحوطه حوطا اي كلاه ورعاه والحاصل ان هذا العالم يحرس الدنيا ويحفظها
وكل من هو كذلك فهو متهم في الدين وضعيف في اليقين فهذا ايضا كالتعليل
فصح التعليل ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها وهو الذي عصمه الله
تعالى من نزغ الشيطان وفي بعض الاخبار هلاك المرء سماع خفقان النعال
عقبه وفي بعضها يتمنون الناس يوم القيمة كونهم من الفقراء حق
ساسك بالعلم اي ما لك امرك في التعليم من ستر الرعية سياسة اي ملكت
امورهم لم تخرق بهم الخرق بالتحريك الدهش من خوف وحياء وان يتهيب
فاتحا عينه ينظر وقد خرق بالكسر واخرقته انا اي ادهشته والباء للتعدية
اي ولم تدهشهم من تخويف ونحوه ولم تضجر عليهم ضجر منه وبه اذا تبرم واقلق
من الغم وقد ضمن معنى الغضب ونحوه وحداه بعلى ثلم في الاسلام
ثلمة الثلمة بالضم فرجة المكسور والمهدوم وفي الكلام استعارة مكنية
وتخييلية وقد نقل عن ابن عباس في تفسير قوله اولم يروا انا نأتي الارض
ننقصها من اطرافها ان المراد بنقص الاطراف موت اشرافها وكبرائها وعلمائها
وصلحائها لكنه في حق العالم اكد كما انه يجب على الرعية اطاعة السلطان
لكنه في حق المتفقهين اكد لانهم على خطر عظيم العلماء رجلان هذا
لا ينافي ما سبق من انهم ثلاثة لان الصنفين الاولين مما سبق داخلان
هنا في القسم الثاني اما اتباع الهوى فيصد عن الحق كما ان عبادة الاصنام
واتباعها يصد عنه وقد جعل الله الهوى لها اتبعه فقال جل شانه افرايت
من اتخذ الهه هواه وقد سماه بعض اهل التحقيق شركا خفيا ولا ريب

فان من اتبع هواء نفسه الدنية وشهواتها البهيمية والسبعية دال على قلبه
ذنوبه وينعشه عيوبه حتى يصير كمراة مظلمة فلا ينطبع فيه الحق عصمنا الله
واياكم منه وطول الامل ينسي الاخرة لان كل طول الامل يورث قساوة القلب
وقاسي القلب بعيد عن الاخرة ولانه يبعث الشوق الى الدنيا وزهراتها
والفرح في حصولها فيبعد عن قلبه حزن الاخرة والتفكر في شدائدها
ولان الاخرة ضد الدنيا ومن احب شيئا ابغض ضده وفي بعض الاخبار اذا
اصبحت فلا تحدث نفسك بالمساء واذا امسيت فلا تحدث نفسك بالصباح
وخذ من حيواتك لموتك ومن صحتك لسقمك فانك لا تدري ما اسمك غدا يوم
القيمة لو لعلم مقرون الى العمل شرطه لوجود العمل والعمل شرط لبقائه
واستمراره ومن هنا يظهر ان العمل بلا علم لا ينفع بدليل قوله ع م ومن عمل على غير علم
زالت موعظته وهو مع ذلك مذموم لقوله تعالى اتامرون الناس
بالبر وتنسون انفسكم ولم تقولون على الله ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله
ان تقولوا ما لا تفعلون وفيه تهديد عظيم على من ترك نفسه واشتغل
بامر غيره لم يزد صاحبه الا كفرا لان العلم من جلائل نعم الله سبحانه كما تر
فشكره وهو العمل به واجب وتركه كفران للنعمة ولم يزد من الله الا بعدا
لان العالم اذا لم يعمل كان مستحقا للمقت والمستحق له بعيد منه لعلكم
تهتدون اي حالكونكم راجين ان تكونوا من المهتدين ورجاء هدايتكم
المراد بالهداية هنا ارادة الطريق الموصل الى المطلوب فان العمل بالعلم
شكر له والشكر يوجب المزيد قال سبحانه ولئن شكرتم لازيدنكم فيحصل
له بذلك مرتبة اخرى من العلم لم يكن قبله ولذا قال سبحانه لنبيه قل رب
زدني علما ويحتمل ان يكون المراد الايصال الى المطلوب لان العمل بالعلم

سبب

سبب لمحو الظلمات البشرية وشهود التجليات الصمدية فيشهلك في نظره
الاغيار ويحترق الحجب والاستناد فلا ينظر الا اليه والتوفيق من الله و
التكلان عليه ان العالم الغافل بغيره اي بغير ما يقتضيه علمه كالجاهل
الحائر في الهلاكة والضلالة لا يستضيئ عن جهله تشبيه الجهل بالمكر
مكنية وذكر الافاقة تخييلية بل قد رايت ان الحجة عليه اعظم لان مجانسة
الناس على قدر عقولهم ولانه لما ترك ما علمه حقيقة كان مكابر الحق بخلاف
الجاهل وكلاهما حائر بائر الحائر اما من الحيرة او من الحور وهو الهلاك
والبائر الرجل الفاسد الهالك الذي لا خير فيه لا ترتابوا فتشكوا الريبة
بالكسر التهمة والشك والاول هنا انسب بنصح التفريع ويحتمل ان يكون
بمعنى الكراهة من رابني فلان اذا رايت منه ما تكرهه والمعنى
لا تتهموني لو لا تكرهوا ما قلت فتشكوا ولا ترخصوا لانفسكم في تنوع
المآكل والمشارب والمناكح والخروج منها الى ما لا ينبغي في نفس الامر
وحضور مجالس الفاسقين ومعاشرة الظالمين بتاويلا وحيلة بتخيل
انها جائزة في الشريعة فتدهنوا اي فتساهلوا لذلك في ارتكاب المحظورات
وتماشوا معهم فيما يرونه من المنكرات فان العمل بالتاويلات ربما يسهل
عليكم ارتكاب المحظورات والانس بمشاهدة العصيان ربما يوقعكم في حبائل
الشيطان ولا تدهنوا في الحق فتخسروا اي لا تساهلوا فيما ينبغي ارتكابه
في الشريعة ولا تتركوه فتخسروا لان ترك بعض ما ينبغي الاتيان به
قد يكون مؤديا الى ترك الواجبات كما ان فعل ما لا ينبغي قد يكون موجبا
لفعل المحرمات وان من الحق الذي يجب ترك المساهلة فيه ان تتفقهوا في
الدين وتصرفوا العمر في طلب احكام سيد المرسلين ص ومن الفقه ان لا تغتروا

في العمل وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه لان الغرض من النصح هو جلب الخير
والمنفعة الى المنصوح ولا ريب في ان اعظمها هو السعادة الابدية الباقية
والمشاهدة الربوبية ولا في ان تلك السعادة انما تنال بطاعة الله
ولا في ان من كانت طاعة له اتم كانت سعادته اتم فلا شبهة في انه انصح
الناس لنفسه بما يعنه في طاعة ربه واغشكم لنفسه اعصاكم لربه وهو ظاهر
مما قررناه فان الغرض من الغش هو جلب الشر والضرر في المغشوش ولا ريب
في ان اعظمها هذا الشقاوة الابدية ولا في ان تلك الشقاوة انما تحصل
بمعصية الله تعالى ولا في ان من كانت معصية اتم كان شقاوته اتم فلا
شبهة في ان اغش الناس لنفسه بمبالغة في معصية ربه قال لا
المتعلم لا بد ان يسكت عند تلقين المعلم ويستمع ويحفظ ويعمل وينشر
ما علم بين الناس وفي الحديث اشارة الى هذه الامور من لم
يقنط الناس يقال قنطه تقنيطا اذا ايسه والتقنيط معصية مثل
القنوط ومن يقنط من رحمة ربه الا الضالون ولم يؤمنهم من عذاب
الله لان ذلك يوجب جراتهم في المعاصي بل لا بد من ان يكون كلامه
حكيما جامعا بين الوعد والوعيد كما فعل الله تعالى في محكم كتابه
ليس فيها تدبر لان القران معجزة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومظهر حكم الله تعالى
ومنبع العلوم فلا بد من التفكر في معانيه والتامل في نظمه ومبانيه
ليفتح بذلك باب خزائنه ويحصل ملكة في افشاء دفائنه الا لا خير
في نسك لا ورع فيه مفاسد العبادة اكثر من ان يعرف ذلك من نظر في اثار
وفي حديث معاذ دلالة على ان العمل المقبول اقل وجودا من الكبريت الاحمر
ولا شك انه لا يامن فسادها الا الورع التقي والله الموفق لذلك

قوله ان

ان العلم ذو فضائل كثيرة تصور العلم مجسما وشبهه بالانسان
ذا قد ادوا انتزع منه ما يشبه بما يحتاج اليه في ذلك الانسان في اقتداره
مثل الراس والعين والاذن واللسان ونحوها فراسه التواضع بالراس
اي التذلل شبه التواضع بالراس لان الراس محل اشرف اعضاء الانسان لانه
اكثر القوى البشرية فلذلك ينتفي وجوده بانتفائه وكذلك التواضع اعظم
فضائل العلم لان التعليم والتعلم لا يمكنان بدونه وعينه البراءة من الحسد فان
العين كما كانت آلة لمشاهدة المبصرات كذلك البراءة من الحسد آلة لمشاهدة
المعقولات فان الحسد تاكلها كما تاكل النار الحطب واذنه الفهم فان حصول
المعارف في القلب من طريق الفهم كما ان سماع الاخبار من طريق السمع ولسانه
الصدق في صدق العلم سبب لزيادته لان العلوم تتكامل بحسب الاستعداد
كما ان اللسان سبب لزيادة الاقتدار بالوعد والوعيد وحفظه الفحص لان العلم
وحشي والفحص قيده وحفظه وقلبه وحسن النية اذ يفسد العلم بفساد النية
كما يفسد الرجل بفساد قلبه وعقله معرفة الاشياء والامور لان قوام
العلم بتلك المعرفة كما ان قوام الانسان بالعقل ويده الرحمة لان الرحمة
وهي الرقة والتعطف وسيلة لايصال العلم الى غيره كما ان اليد وسيلة لايصال
النعمة الى غيره ورجله زيارة العلماء لانه بزيارتهم تقتبس المطالب كما ان
الانسان بالرجل يكتسب المارب وهمته السلامة من الآفات وسلامة
الناس منه وحكمته الورع التخلي بما يوجب القرب والتخلي عما يوجب
البعد ومستقره النجاة المستقر المكان والمنزل والنجاة اما مصدر نجوت
من كذا اي خلصت منه والمقصد ان مستقره خلوصه عن المفاسد واما مكان
مرتفع لا يعلوه السيل والمراد هنا مكان لا يصل اليه مفاسد العقائد

وفائدة الغافية الغافية اسم بمعنى المصدر وتوضع موضعه يقال عافاه الله
عافية وهي دفاع الله عن العبد سوء المكاره ومركبه لوقاء شبه الوقاء وهو
ضد القدر والمسكر بالمركب لان يوصل صاحبه الى المقصود وينجيه من مصائب
المكاره وسلاحه لين الكلمة شبه لين الكلمة بالسلاح وهو آلة الحرب مثل
الدرع ونحوه لان كلاهما يدفع شر العدو واما الاول فبالاستحالة واما
الثاني فبالاستطالة وسيفه الرضا لان الرضا بما اتاه الله وبالقضاء والقدر
يقطع المشكلات كما ان السيف يقطع المتصلات وقوسه المداراة هي
ملاينتهم ومتاركة عداوتهم يحفظ صاحبها عن شرهم كالقوس وخشبه
مجاورة العلماء لان مجاورة العلماء يحفظ ممالك القلب عن تواتر الجهل
كما ان الجيش يحفظ الممالك عن تسلط الغير بالعداوة وماله الادب لان ادب
النفس مثل المال سبيلها ليف القلوب ولان الادب يكتسب مثل المال
ولو كان ماله بمعنى مرجعه فالامر ظاهر وذخيرته اجتناب الذنوب
كما ان الانسان ذخيره ليوم يومه كذلك للعلم ذخيره وهي اجتناب الذنوب
ليوم فقره وفاقته وهو يوم يقوم الناس لرب العالمين وزاده المعروف
كما ان للانسان زاد به يتوصل الى المقصد كذلك للعلم زاد وهو المعروف
اعني ضد المنكر به يتوصل الى المطلوب وماواه الموادعة الماوى كل مكان
ياوي اليه ليلا ونهارا والموادعة المصالحة ويجوز ان يكون من الوداع
والمعنى ان المنزل الذي ياوي اليه العلم هو المصالحة بين الناس لا المباغضة
او الوداع دون القرار ودليله الهدى كما ان للمسافر دليلا لولاه تضل
كذلك للعلم دليل هو الهداية وهي على ما ذكره بعض المحققين خمسة
انواع الاول افاضة القوى التي يتمكنون بها مع الاهتداء الى مصالحهم

ظاهرة

كالقوة العقلية والمشاعر الظاهرة والباطنة والثاني نصب الدلائل
العقلية الفارقة بين الحق والباطل والصلاح والفساد والثالثة
ارسال الرسل وانزال الكتب والرابع ان يكشف لسرائرهم المنام
او الوحي او الالهام والخامس من ان يمحو عنهم الظلمات البدنية
ويشهدهم التجليات الاحدية فيستهلك في نظرهم الاغيار
ويحترقا الحجب والاستاد فلا ينظرون الا اليه ويمكن حمل الهداية
هنا على كل واحد من هذه الخمسة فتامل ورفيقه محبة الاخيار
اي محبة الاخيار اياه او محبته للاخيار وهذا من اعظم الغايات لقوله
ومن يطع الله ورسوله فاولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين
والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا ذلك
الفضل من الله وكفى بالله عليما دعي في ملكوت السماء عظيما
الدعا ههنا بمعنى التسمية يقال دعوته زيدا اي سميته زيدا فعظيما
مفعوله الثاني والاول اقيم مقام الفاعل ومن الظاهر ان الفاء
للتفصيل مثل الفاء في قوله تعالى فنادى نوح ربه فقال ان ابني
من اهلي ليس في العلوم بعد المعرفة اشرف من علم الفقه
هذا صريح في ان علم الكلام اشرف من الفقه وهو كذلك لان معرفة
الفقه انما هي للعبادة ولا يتصور العبادة بدون معرفة المعبود
والمتكفل لتلك المعرفة علم الكلام بعد ما ذكر يعني بعد المعرفة
ومع ذلك فهو الناظم لامور المعاش وهو بهذه الاعتبار اشرف
من جميع العلوم لانه اصل له اية محكمة او فريضة عادلة

اوسنة قائمة كان الاول اشارة الى العلم بالكتاب والاخير
الى العلم بالاحاديث والوسط وهو فريضة عادلة اى مستقيمة
الى العلم بكيفية العمل بالاحكام والمراد باستقامتها اشتمالها
على جميع الامور المعتبرة شرعا فى تحققها والصبر على النائبة
وهى الامور النازلة من المكاره والمصائب وتقدير المعيشة
المعيشة ما يعاش به من المطعم والمشرب وما يكون به الحيوة والمراد
بتقديرها التوسط بين التبذير والتقتير فى كل ما يعاش به
اذا مات المؤمن بكت عليه الملائكة وبقاع الارض قيل
اذا مات الرجل الخطير يقال فى تعظيم مصيبته بكت عليه السماء
والارض واظلمت الدنيا وجوز الاكثرون ان يكون البكاء
هنا حقيقة حتى بالغ بعضهم وجعل الخسوف والكسوف والحمرة
التى تحدث فى السماء هبوب الرياح العاصفة من ذلك وفى
بعض احاديثنا ما ينافى هذه المبالغة وروى فى طرق
العامة عن انس بن مالك ان النبى صلعم قال ما من عبد الا وله
فى السماء بابان يخرج فيه رزقه وباب يدخل فيه عمله فاذا مات
فقداه وبكيا عليه لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام
لانهم يدفعون عن الاسلام واهله صدمات المعاندين و
طعنات الكافرين كما يدفع الحصون ذلك عمن دخلها
الحق عندنا انما قال ذلك لان افعاله عند الاشاعرة
ليست معللة بالغرض وتحقيق ذلك يطلب فى علم آخر ولا ريب

ان

١٤

ان نوع الانسان اشرف ما فى العالم السفلى ذكروا لاشرفيته وجوها
منها الخط به يقدر الانسان على ابداع العلوم التى هى يستنبطها
فى الدفاتر تبقى على الدهر مصونة على الاندراس محفوظة
عن الانطماس اقرأ وربك الاكرم الذى علم بالقلم ومنها
الصورة الحسنة وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ ومنها القامة
المعتدلة لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ومنها
النطق والتميز ومنها الاكل باصابعه بخلاف سائر الحيوانات
فانها تاكل بفمها ومنها تسليطهم على ما فى الارض
وتسخيره لهم فالارض لهم فراش ومهاد والماء ينتفعون
به فى الشراب والزراعة والعمارة والبحر يستخرجون منه
حلية تلبسونها وتركبونها للتجارة والنار ينتفعون
بها فى الطبخ والانضاج وغير ذلك وانتفاعهم بالمركبات
المعدنية والنباتية والحيوانية ظاهر وبالجملة
فهذا العالم كقرية معمورة او خوان معد والانسان فيه
كالجنس المخدوم والملك المطاع لا يقال كلام المص دل
على ان ما فى العالم العلوى مثل الملائكة اشرف من الانسان
وقد صرحوا بان بعضهم اشرف من الملائكة ودل عليه
الاخبار ايضا لانا نقول تلك الدلالة ممنوعة ولو
سلمت فانما هو بحسب المفهوم وهو غير معتبر ولو
سلم فالمستفاد ان نوع الملائكة اشرف من نوع الانسان

وهو لا ينافي ان يكون بعض افراد الانسان اشرف من بعض
افراد الملائكة هذا وقال جار الله كل الملائكة
افضل من كل البشر وقال بعض المفسرين ان هذا
تحكم محض فهو اعرابي الاعرابي بفتح الهمزة منسوب
الى الاعراب سكان البادية خاصة لا واحد له والعرب
بالضم وبالتحريك خلاف العجم وهم سكان الامصار
او عام فهما اما متباينان او اعم واخص مطلقا والمراد
يكون غير المتفقه اعرابيا انه من جهة الكفر اقرب و
من العلم ابعد وابعد كما قال الله تعالى الاعراب اشد
كفرا ونفاقا واجدر الا يعلموا حدود ما انزل الله
ولم ينظر الله يوم القيمة ولم يترك له عملا هذا
كناية عن سخط الله عليه ونفي الاعتداد به
وحرمانه عما لديه من الكرامات والقرب
لان من منع كلامه في الدنيا غيره فانما ذلك لسخط عليه ونفي
اعتداده ولا يوصل اليه من فوائده وفضائله وانتهى هذه
الامثال اذا اطلق على من لا يجوز عليه الحقيقة يراد بها
الغايات فليس المراد من النظر الرؤية لانه تعالى يراهم كما يرى غيرهم
ولا تقلب الحدقة الى جانب المرئي التماده لرؤيته لان هذا من
صفات الاجسام وهو الله تعالى منزه عنها

قوله

فصل الفقه في اللغة الفهم يقال فقه الرجل بالكسر اذا فهم والفهم هو العلم ومنه
قوله تعالى لا يفقهون ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقيل الفهم الجودة الذهن و
استعداده لاكتساب الآراء وان كان المتصف به جاهلا كالعامي الفطن ثم
غلب في اصطلاح المتشرعة على علم الدين لشرفه فكانه المستحق لاطلاق اسم الفقه عليه
دون غيره ومما ينبغي ان يعلم في هذا المقام ان القوم فسروا اصول الفقه معناه
الاضافي اولا ثم بمعناه العلمي ليظهر التناسب بينهما ويكون الشارع على بصيرة
واما المصنف فلم يتعرض لها لان المعنى الاضافي لا غرض له في معرفته والمعنى العلمي
لا حاجة اليه لان المقصود بوجه ما يكفي للشروع فيه واما تعريفه للفقه فيحتمل
ان يكون لوجهين احدهما ان الفقه غاية هذا العلم يعرف غايته ليعرف الطالب
رفعة قدره وسمو محله فيزداد رغبته ويوفيه حقه من الجد في تحصيله بحسب تلك الغاية
وثانيهما ان هذا الحكم كيف يتضمن كيفية الاستدلال لبيان ذلك انه علم من هذا
الحد ان الاحكام مستنبطة عن الادلة التفصيلية وهذا العلم باحث عن احوال
الادلة الاجمالية فقد علم ان ادلة الفقه مندرجة تحت موضوعنا فيعلم ان
البحث عن تلك الاحوال من الموضوع الى الادلة التفصيلية وهذا المحل يعلم
ان في هذا المعنى لانه معلوم اذ يعلم كل احد انه ما يبتني عليه غيره وعرفنا المضاف
اليه اعني الفقه فعلم ان اصول الفقه معناه الاضافي مجموع ما يبتنى عليه الفقه
من القواعد ثم اطلاقه على المعنى العلمي ظ باعتبار اضافة العلم الى تلك القواعد
فيقال هو علم ما يبتني عليه الفقه هو العلم العلم انما اطلق على العلوم المدونة
فاما ان يراد به الملكة الحاصلة بتكرر مسائلها مرة بعد اخرى او نفس تلك المسائل
او نفس الادراك المتعلق بها هذا اذا لم يذكر متعلقه واما اذا ذكر كما في
هذا المقام فالظ هو الاخير بالاحكام ان اريد بها الاحكام المعروفة

المفسر واهل العلم في تفسيره بالمعنى الاضافي الا انه ترك تفسير الاصول بحسب ٣

عندهم اعني الوجوب واخواته يرد ان كل واحد من قيدي الشرعية والفرعية ان اريد بها المسائل اعني نسب المحمولات الى الموضوعات يرد انه لا يصح ذلك بدون قرينة صارفة ويمكن الجواب باختيار الثاني والقرينة هي قوله عن ادلتها لان المكتسب عن الادلة هي النسب المذكورة دون الوجوب نفسه ثم الاحكام اما ان يكون بمجرد العقل او من اجل الوضع والاول عقلي كاحكام الهندسية والحساب والثاني اما ان يكون الوضع من الشارع او من غيره والثاني وضعي كاحكام النحو واللغة والاول اما ان يكون اعتقاديا لا يتعلق به القصد الى كيفية عمل كمعرفة الصانع وصفاته وهو شرعي اصلي او يتعلق كوجوب القراءة وهو شرعي فرعي واذا عرفت هذا ظهر معاني القيود المذكورة وفوائدها   عن ادلتها التفصيلية وهي الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل والظرف اما متعلق بالعلم او صفة للاحكام والثاني انسب لفظا ليطابق القيدين السابقين والاول اظهر معنى لان المقصود من هذا القيد اخراج علم الله سبحانه وعلم الملائكة وخروجهما به ظاهر عن الثاني دون الاول الا باعتبار ان تعليق الشيء بالوصف مشعر بالعلية فيفهم ان العلم ايضا حاصل عن الادلة ثم ان في اضافة الادلة الى الاحكام اشارة الى ان الفقيه لا بد من ان يكون له اقتدار على الاكتساب بكل واحد منها حتى لو قدر على الاكتساب ببعضها دون بعض لا يكون فقيها في الاصطلاح وفي توصيفها بالتفصيلية اشارة الى ان ليس المراد بها على وجه الاجمالي كما هو موضوع هذا الفن بل على وجه التفصيل اعني الادلة الجزئية المنصوبة على الاحكام المخصوصة وههنا بحث وهو ان حكم العقل غير مستند الى الشرع فكيف عد من الاحكام الشرعية ويمكن ان يجاب بان المراد بالحكم الشرعي اعم من ان يكون مستندا الى قوله او فعله او تقريره وهذا مستند الى تقريره لان الشارع لما لم ينقله من الاصل كانه قررنا عليه

فالحكم

١٨

فالحكم العقلي حكم شرعي تقريري قوله وخرج بالفرعية الاصولية قال الشريف وفي عد الاصولية من الشرعية اشارة الى ان الاعتقاديات وان استقل باثباتها العقل يجب اخذها من الشرع ليعتد بها   وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة اما خروج علم الله سبحانه فلانه غير مسلط عن الادلة واعترض العلامة الشيرازي بان علمه سبحانه مستفاد من الادلة لان علمه بالاشياء وجب ان يكون على ما هي عليه في نفس الامر فوجب ان يعرفها بعللها اذا كانت معللة واجيب بان الادلة امارات لا علل موجبة سلمنا لكن العلم بالمعلول لا يجب ان يكون مستفادا من الادلة لان علمه بالاشياء او جب ان يكون على العلة واما خروج علم الملائكة وعلم الانبياء فلان علمها انما هو بالوحي والتعريف دون الاستدلال هذا على ما ذهبنا اليه من ان النبي ليس بمجتهد واما من ذهب الى اجتهاده فلا يخرج علمه بهذا القيد   وخرج بالتفصيلية علم المقلد لان علمه غير مستند الى ادلة تفصيلية بل الى دليل واحد في جميع الصور وهو هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي كما ذكره المصنف لا يقال علم المقلد تابع لعلم مفتيه فهو ايضا حاصل عن الادلة بالواسطة لانا نقول المتبادر من الحد هو حصول الاحكام عنها بلا واسطة بقي شيء وهو ان علم المقلد يخرج بعموم الادلة المستفاد منه الاقتدار على الاكتساب بكل واحد منها كما ذكرنا لان مستنده ابدا دليل واحد   وذلك لان كون حكم ماخوذا من دليل اجمالي هذا الدليل صغراه وجدانية وكبراه اجماعية لا ينافي المستفاد من كلام المصنف هو ان المقلد يعلم ان هذا حكم الله في شانه بالضرورة ومفتيه ظان فيلزم زيادة الفرع على الاصل لانا نقول المراد انه يعلم ان ذلك حكم الله في شانه ظاهرا لا في نفس الامر   وادرد على هذا الحد الحد عند الاصوليين هو المعرف الجامع

المانع سواء كان حقيقيا او رسميا فلا يرد ان تسمية حد ابتوقف على كون
المذكور جميع ذاتيات والتزامهم على ان الحد كما يكون حقيقيا كذلك يكون اسميا او الذاتيات
في الاسمي امر اعتباري فلا يتوجه المنع المذكور ان كان المراد بالاحكام البعض
وذلك بحمل اللام على الجنس الشامل للكل والبعض غير جامع لجواز حمله على الاعم فان
قلت ان كان المراد بالبعض القابل للكل وهو المعنى الاعم فلم خص ذكر البعض
قلت ذكره لا بعينها والمتحقق في الماهية باعتبار الوجود من غير بيان ارادة
الكل او البعض هو البعض قطعا خصه بالذكر على ان البعض هو مورد الشبهة
دون الكل لم يطرد الاطراد هو انه كلما وجد الحد وجد المحدود وعدمه
ان يوجد الحد بدون المحدود فلا يكون مانعا لدخول المقلد اذا عرف بعض
الاحكام كذلك اي لدخول علم المقلد في حد الفقه او لدخول المقلد في حد الفقيه
لان حد الفقه بما ذكر يستلزم حد الفقيه بالعالم به فدخول المقلد انما يلزم
على تقدير ارادة البعض على الاطلاق واما على تقدير ارادة المعين او الاكثر
على ما اختاره الامدي حيث قال هو العلم بجملة غالبة من الاحكام فرعية بالنظر او
الى الجملة وما جاء عن السيد بان ارادة المعين ولو بكونه الكثر مما لا مساغ لها
لا يدل عليها العبارة لانا لا نريد به العامي او بيان لدخول المقلد على ذلك
التقدير ودفع لما يقال من انا لا نم ان علم المقلد حاصل عن الامارات التي
نصبها الشارع اذ لا يتمكن من الاستدلال بها والاستنباط عنها الا المجتهد
لكونها ظنية متعارضة فيفتقر الى الترجيح وتقريب الدفع ظ بل من لم يبلغ
رتبة الاجتهاد او اريد به الاجتهاد في الكل لان الاجتهاد عند الجمهور منحصر فيه
مع انه ليس بفقيه لا يخفى ان في قوله لدخول المقلد اشارة الى صدق حد الفقيه
عليه وفي قوله مع انه ليس بفقيه اشارة الى عدم صدق المحدود واعني الفقيه فلا

لما كان ذلك الاعم هو ماهية الاحكام باعتبار وجودها في ضمن افرادها

يكون حد الفقيه مطردا هذا اذا اورد النقض على حد الفقيه المستفاد
من حد الفقه واما ان اورد على حد الفقه ففي قوله لدخول المقلد اشارة الى
صدق حد الفقه على علمه بتقدير مضاف كما ذكرنا وفي قوله مع انه ليس بفقيه
اشارة الى عدم صدق المحدود واعني الفقه لانه اذا لم يكن المقلد فقيها لم يكن علمه فقها
فلا يكون حد الفقه مطردا في الاصطلاح اي في اصطلاح المتشرعة لان
الفقيه عندهم هو المجتهد والمجتهد عندهم منحصر في الكل وان كان المراد بها
الكل وذلك بحمل اللام على الاستغراق كما هو المتبادر من الجمع المعرف باللام ولا يتوجه الشق الاول
من الترديد بناء على حمل اللام على الجنس وفي الشق الثاني على حملها على الاستغراق
العرفي بان يراد بالاحكام اكثرها او كل ما يدخل تحت القصد لانا نقول هذا ايضا
داخل في الشق الاول لان البعض شامل لجميع الابعاض ولا سيما ان العرفي
من جملتها فيندرج فيه فيرد عليه ما مر من دخول المقلد الا ان يقال بناء ذلك على ان
الاجتهاد منحصر في الكل والمقلد عند من لم يجوز التجزي يجوز ان يعرف اكثر
الاحكام كذلك مع انه ليس بفقيه المقلد لم ينعكس الانعكاس هو الاطراد
هو ان يصدق الحد على ما صدق عليه المحدود بحيث لا يخرج منه شيء من افراده
فيكون جامعا فعدمه ان لا يصدق الحد على ما صدق عليه المحدود فلا يكون
جامعا لانهم الضمير يعود الى الاكثر والجمع باعتبار المضاف اليه او باعتبار
تعدده معنى ومعنى قوله او اكثرها مما لا حاجة اليه لا يعلمونه غالبا
اعاميد بل لان الفقه قد يكون مبنيا على القطعيات كالاجماع الذي بلغ
اهله عدد التواتر فنقل علينا متواترا او كالكتاب القطعي الدلالة والسنة
المتواترة كذلك ثم ان كان الاحتياج الى هذا القيد انما هو اذا جعل القطعيات
فقها وذلك بحمل الادلة في تعريفه على الاعم من القطعي والظني واما عند من

الحقيقي كما يشعر به التعليل بالترديد غير منحصر لجواز حملها على الاستغراق

لم يجعلها فقها فلا حاجة له اليه   قلنا لم المنع يتوجه الى عدم الاطراد لا الى
الدخول كما ينبئ عنه الشق الثاني من التفصيل   اما على القول بعدم تجزي
الاجتهاد فظ اي اما عدم الاطراد فظاهر على القول بعدم تجزي الاجتهاد فحذف
المسند اليه لقيام قرينة وقدم الظرف على عامله للتعويض والاختصاص و
الفصل بين اما وجوابه فلا جل هذه الفوائد جوز عمل ما بعد الفاء على ما قبله على
ان المعمول ظرف يكفيه رائحة الفعل   اذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك
العلم ببعض الاحكام كذلك اي عن الادلة التفصيلية عن الاجتهاد لان قوله عن
ادلتها دال على ان حصوله عنها بالاستدلال وهو الاجتهاد فلا يحصل العلم
بالبعض كذلك عن الاجتهاد للفعل لانتفاء الاجتهاد عنه لان الاجتهاد على تقدير عدم
التجزي وصف مختص بمن له علم بالجميع والمقلد ليس له علم به فخرج عن الحد بقيد الاجتهاد
المستفاد من الظرف توضيح الجواب على وفق ما في الكتاب ان الاجتهاد وصف
للقضية بر عناد عن غيره واذا فسر على وجه يكون مبدء للفقه بجميع الاحكام
فكما صح تعريفه بالعلم بالجميع عن الادلة بالاستدلال والاجتهاد صح تعريفه
بالعلم بالبعض كذلك لان صدق الايجاب الكلي يستلزم صدق الايجاب الجزئي
يخرج المقلد عن الاول بقيد الظرف الموجب لكونه بالاجتهاد كما صرحوا في كتبهم بان
علم المقلد يخرج بحرف المجاوزة كذلك يخرج عن الثاني بذلك القيد بعينه لعدم الاجتهاد
بالمعنى المذكور فيه الا ترى انا لو فرضنا ان الفرس الابلق كما صح ان يقول زيد هو
الذي له كل فرس ابلق وكل واحد منهما عناد عن غيره بلا تفرقة   بل علم المذكور
فيرى علم المقلد بالبعض كذلك داخل في حد الفقه وهو من افراده فالحد مطرد والفرق
بين الجوابين ان بناء الاول على ان العلم المذكور ليس من افراد الفقه وهو خارج عن
حده فلم يثبت عدم اطراده وبناء الثاني على انه من افراده وهو داخل فيه

فلا يكون

فلا يكون صدق الحد عليه ما يوجب عدم اطراده وايضا في الاول تسليم ان المورد انه
ليس بفقيه في الاصطلاح وفي الثاني منع له بمعنى شيء وهو ان الحد يصدق على
من حكم حكما واحدا كذلك وهو خلاف المشهور وقال العلامة شرط جمهور المتشرعة في
اطلاق الفقيه كون الاحكام ثلثة فما فوقها ولعل وجه ذلك ان الجمع المحصل لا يطلق
على اقل من ثلثة وفيه نظر لان عموم الجمع باعتبار الاجزاء لا باعتبار الجزئيات كما حقق
في محله   وكون العالم بذلك فقيها اشارة الى انه لا منافاة بين كونه فقيها ومقلدا
لان ذلك بالاعتبارين   اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له اي لا يشترط حصول الكل او
البعض بالفعل فلا يرد ان ذلك ممتنع لان الاحكام غير متناهية لا يمكن حصولها
لا باحد بالفعل   وهو ان يكون بحيث يعلم من هذا التفسير ان المراد من التهيؤ هو لا
الى الفعل وهو ان يكون له ملكة الاقتدار على استخراج الاحكام الجزئية من القواعد
الكلية ويرى ان التهيؤ اما متعذر او متعسر فلا وجه لجعله مناطا للاحكام مع ثبوت
التكاليف بها لكل واحد والجواب ان التعذر ممنوع والتعسر مسلم ولا يضر   واطلاق
العلم على هذا التهيؤ شائع فالفقيه هو الذي حصل له بما يسر احوال الادلة التي يبحث عنها في
علم الاصول ملكة يقتدر بها على استنباط الاحكام الجزئية عن الادلة التفصيلية
ولا يراد ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل قال الشريف في التفصيل ان المعنى الحقيقي
للفظ العلم هو الادراك ولا بد له من متعلق هو المعلوم اعني القواعد وله تابع في الحصول
يكون ذلك التابع وسيلة اليه في البقاء هو الملكة وقد اطلق لفظ العلم على كل واحد
منها اما حقيقة عرفية او اصطلاحية واما مجازا مشهورا   وهذا المعنى
شائع القول بان العلم يطلق على هذا حقيقة نادر بل ادعى شارح المواقف انه خلاف
اجماع اهل اللغة واهل الشرع والعرف لكنه شائع سيما عند المتشرعة وهذا القدر يكفي
لصحة هذا الحمل نعم قيل ان يكاد مجازين احدهما هذا والثاني تعميم الادلة بحيث يشمل

الامارات ايضا الا ان شيوع الاول صار سببا لجوازه في الحد ونفس الاول صار
قرينة للثاني ثم ان في هذا الحمل تصريح بان القطعيات داخلة في الفقه ومن خص العلم
بالظن والادلة بالامارات كالامام وغيره منع حصولها فيه وظنية الطريق
لا ينافي علمية الحد لان الشارع جعل ظن التكليف مناطا للاحكام وعلة لها
فاذا اجتهد وظن الحكم جزم بوجود علية الظن اعني ظنه وهو امر وجداني فجزم بوجود
العلة يوجب الجزم بوجود المعلول بالضرورة فقد افضى ظنه بالاحكام الى العلم بها لا انه
علم او يوجه عدم المنافاة بان المراد بعلمية الحكم المعنى الشامل للظن والقطع فيرجع الى
ما ادعاه البعض لانا نقول قوله لا ينبغي تفسيره يأباه   فضعيف ظاهر عندنا لانا نقول
بان الله تعالى حكما معينا في كل واقعة لا يختلف باختلاف آراء المجتهدين وحكم المجتهد
ان طابقه كان صوابا والا فهو خطاء ومع ظاهر ان الظن عندنا ليس علما للاحكام
لجواز ان يكون خطاء فيلزم تخلف العلة عن المعلول وقد يجاب بان الحكم الذي جعل
الظن مناطا له انما هو الظاهري وهو الذي ذكر في الحد ورفع التكليف به دون الواقعي
لاستحالة التكليف بالمحال وجواز خطاء الظن انما يقدح في علميته للواقعي دون الظاهري
فليتأمل   واما عند المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب هم الذين قالوا
بانه ليس لله تعالى في الواقعة حكم معين بل حكمه تابع لظن المجتهد حتى لو ظن نفس في مسئلة
حكما مخالفا لحكم آخر كان الكل حكمه تعالى فكل مجتهد هم مصيب فتحقيقهم ما ذكره البيان
والكشف   فلا وجه لان الحكم وهو كلام النفسي اي ايقاع النسبة عندهم تابع
لظن المجتهد فاذا حصل له ظن علم وجوده قطعا فيعلم الحكم لان العلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلول   وكانه لهم اي كان هذا الجواب للمصوبة بناء على التصويب
وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل اعني المخطئة غفلة منهم عن حقيقة حال
هذا الجواب حيث لم يتفطنوا انه لا يصح الا على طريق المصوبة وقد عرفت ما مر فتامل

قوله واعلم

واعلم ان لبعض العلوم تقدما اه كل علم على الاطلاق له موضوع به يمتاز عن غيره و
يبحث فيه عن احواله ومسائل وهي تلك الاحوال وفائدة وهي ما يترتب عليه ومبادي وهي
ما يتوقف عليه اثبات المسائل وهو اما تصور كتصور الموضوع والمحمول واما تصديق
وهو ما يتوقف عليه اثبات المحمولات للموضوعات او نفيها عنها اذا عرفت هذا فنقول الشرف
الذاتي للعلم انما هو بالنظر الى ضده اعني الجهل واما تقديم بعضها على بعض في الشرف
انما يعرض بالنظر الى الغير لا بالذات كتقدم موضوعه لان العلم بما هو اشرف اشرف
من العلم بما ليس كذلك او تقدم غايته اذ لا شك ان غاية العلم اذا كانت اشرف
الغايات واعمها نفعا كان ذلك العلم اشرف العلوم واكملها قدرا واشتماله على مبادي
العلوم المتاخرة لان المحتاج اليه من حيث انه محتاج اليه اشرف من المحتاج او نحو ذلك
مثل وثاقة المسائل او وثاقة الدلائل من التزييف المنيع الخلو لان التقدم اما من جهة واحدة
او من جهتين او من ثلث او اربع او خمس وعلى هذا يجوز ان يكون العلم اشرف من الآخر
من جهة واخس منه من جهة اخرى وتتفاوت مراتبه لذلك بحسب تفاوت مراتب الجهات
وقد يكون اشرف من جميع العلوم لتحقق جميع جهات التقدم فيه كعلم الكلام فانه
اشرف من جميع العلوم لان موضوعه هو ذات الله تعالى اذ يبحث فيه عن صفاته
الثبوتية والسلبية وعن افعاله اما في الدنيا كاحداث العالم واما في الآخرة كحشر الا
جساد اشرف الموضوعات وغايته وهي الترقي من التقليد الى الايقان والارشاد
الطالبين والزام المعاندين وحفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين
وصحة النية باصلاحها في الاعمال وصحة الاعتقاد بقوله في الاحكام المتعلقة بالافعال
وبعد ذلك الفوز بالسعادة الاخروية اكمل الغايات واحدها نفعا وهو مبدء
لجميع العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها فانه ما لم يثبت
وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير ولا حديث

ولا علم الفقه ولا علم اصوله فان كلها متوقفة على علم الكلام ومقتبسة منه ومسائله
اشرف المسائل لانها صفات الله تعالى وذاته يقينية الحكم بها صحيح العقل وقد تأيدت
بالنقل وهي الغاية في الوثاقة بخلاف الحكم الالهي فان ادلتها لكونها محالة للنقل وحكم
بانها ماخوذة من الاوهام الباطلة الا من صراحة العقل وثوق بها فهو ادون اشرف العلوم
بجميع جهات الشرف   ومرتبة هذا العلم متاخرة عن غيره بالاعتبار الثالث
مرتبة الفقه متاخرة عن غيره من العلوم الخمسة المذكورة لاشتمال تلك العلوم على مباديه خصص
الناظر بهذا الاعتبار مع ان لم ناظرا عن الكلام بالاعتبار الاول ايضا لان
ذلك سببا لتاخيره عن الكل   فلا نبحث في هذا العلم عن كيفية التكاليف
اي الفقهية بحيث ان التكليف مستفاد من هذا الخطاب بطريق الوجوب ومن ذلك
بطريق الندب الى غير ذلك ولا شبهة في ان البحث عن كيفية التكليف موقوف على معرفة
نفس التكليف ومعرفة التكليف بدون معرفة المكلف محال والخطاب التكليفي
اما كتاب او سنة فعلى الاول لابد من معرفة وجود الصانع وصفاته الذاتية
كالعلم والقدرة والفعلية لكونه منزلا للكتب مرسلا للرسل الى غير ذلك ثم معرفته
يتوقف على معرفة حدوث العالم لان المحوج الى الصانع عند المليين اما نفس الحدوث
او الامكان بشرطه او هما معا وعلى الثاني لابد من معرفة الرسول ومعرفة صدقه
المتوقفة على معرفة المعجزة والعلم المتكفل لجميع ذلك هو الكلام   وعلم اصول
الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال مثلا اذا ثبت في الاصول ان الحكم العام
وجب حمله على العموم ان لم يظهر مخصص بعد الفحص ومفهوم الشرط حجة ان لم يعارض
بالصريح فالفقيه اذا وجد خطابا عاما ولم يظهر له مخصص بعد الفحص يحمله على عمومه و
والا فعلى خصوصه وان وجد خطابا عاما فيه شرط يعمل بمفهومه للادلة المعارض
ويطرحه معه وعليه يقس   واما تاخره عن علم اللغة فاراد بها ما يعم متن اللغة

وغيره فينتقل

وغيره فينتقل المعاني والبيان ايضا واطلاقها على هذا شايع مما يؤيد ذلك انهم صرحوا
في باب الترجيحات اي هذين العلمين مما يحتاج اليه المجتهد في الاستنباط وتوقف
معرفة الكتاب والسنة على معرفتهما ظاهر لان الكتاب والسنة لكونهما عربيين
يحتاج العلم بهما الى معرفة اوضاع مفردات الالفاظ ومركباتها وكيفية جواهر
الكلمات وهيئاتها ليمتاز الحقائق من مجازاتها والاشتراك والاضمار والحذف
الى غير ذلك وكل ذلك يعلم من العلوم المذكورة   لا حقيقة لغيره الا الذاتية
او اللازم بسواه سواء كان ذاتيا او عرضيا واما اللاحق بواسطة امر اخص او اعم فليس
العلم باحثا عنه كما صرح به في الشفاء   ويسمى تلك الامور مسائله اي يسمى تلك
الامور اللاحقة من حيث انها لاحقة مسائله لا بالنظر الى ذواتها من حيث هي
لان المسائل هي المحمولات باعتبار انتسابها الى الموضوع اثباتا او نفيا لان البرهان
انما يقام عليها الا على ذواتها   ويسمى مجموع ذلك بالمبادي اصطلاحا على اطلاق المبادي
على هذا المعنى وربما يطلق على معنى اعم من المذكور وهو ما يتوقف عليه المسائل ذاتا
او تصورا او شرعا فيندرج فيه ايضا تصور العلم والتصديق بفايدته وغير ذلك مما ينبغي
ان يذكر في المقدمة ولكن هذا غير مراد هنا   من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين
متعلق بالبحث وفيه تنبيه على ما ذكرنا من ان المسائل هي المحمولات من حيث انتسابها الى
موضوعها   ومباديه المراد بها المعنى الاصطلاحي فلا يرد ان من جملة ما يتوقف عليه
هو تصور الفقه والتصديق بفائدته ولم يذكرهما لانهما من جملة مباديه بمعنى اخر وهو
غير مراد ههنا نعم يرد ان من جملة مباديه التصورية بحسب الاصطلاح تصور
المحمولات ولم يذكره فتامل   كالكتاب اه ان قلت مباديه التصديقية منحصرة في
هذه الثلاثة فالمناسب ان يقول وهي الكتاب اه ولا يصح التمثيل قلت الانحصار
ممنوع فان من جملتها المقدمات العقلية كما مر ولو سلم فمباديه منكشفة بحسب المفهوم وان

كانت في الوجود منحصرة في صح التمثيل   في بنذ النبذ بفتح النون وسكون الباء
الشيء اليسير يقال ذهب ماله وبقي نبذ منه وفي راسه نبذ من شيب واصاب الارض
نبذ من مطر اي شيء يسير   تقسيم هذا تقسيم للمفرد باعتبار نسبته الى المعنى
بالاتحاد والتعدد الى اربعة اقسام كلاهما متحدان وكلاهما متكثران واللفظ متحد
والمعنى متكثر وعكسه   اللفظ والمعنى ان اتحد المراد بالمعنى ما يقصد باللفظ سواء كان
حقيقيا او مجازيا بدليل عده الحقيقة والمجاز من اقسام متكثر المعنى قيل فيه نظر لان الفعل
والحرف اذا اتحد معناهما داخلان في هذا القسم مع انهما لا يتصفان في المشهور
بالكلية والجزئية فان منع نفس تصور المعنى له اي مجرد ملاحظة العقل له من غير ملاحظة
نفس الامر وبه خرج الكليات التي لم يوجد لها افراد او وجد فرد واحد والمراد بالشركة
الشركة ايجابا لان الجزئي يشترك في مفهوم الكثيرين نسبا الصدق وسلبه عنهم طردا
واعترض بان مفهوم زيد في انه هاهنا يصدق على مفهوم اخذ في غيره او احد
بالمنع من ذلك لان هذا المفهوم مغاير لذلك قطعا.   وهو الجزئي اي ذلك اللفظ
هو الجزئي كما ان الكلي في قوله وهو الكلي هو اللفظ بدليل قوله ثم الكلي اما ان يتساوى
معناه ولان الكلام في اقسام اللفظ واطلاق الكلي والجزئي على اللفظ مجاز من
باب تسمية الدال باسم المدلول ثم المراد بالجزئي هنا هو الحقيقي وقد يطلق على الاخص
وهو المندرج تحت كلي وبينهما عموم مطلق لاندراج كل شخص تحت ماهية وجواز كون
المندرج كليا   او يتفاوت والتفاوت اما بزيادة ونقصان وهو في الكليات
كالمقدار بالنسبة الى ذراع وذراعين او بالاولية والاولوية او بالشدة والضعف كالوجود
فانها يتفاوت في الخالق والمخلوق بالاعتبارات الثلثة فانه في الخالق اقدم لكونه
مبدء لما عداه واولى لانه عين ذاته او مقتضاها ولغيره بغيره واشد لان اثر
الوجود فيه اكثر   هو المشكك لانه يشكك السامع في انه متواطئ او مشترك باعتبار

توافق

توافق افراده في اصل المعنى وتخالفه باحد الوجوه المذكورة واعترض بان ما فيه التفاوت
ان كان داخلا في المعنى فلا اشتراك لانه في الاشد دون الاضعف والا فلا تفاوت
بين الافراد فيه واجيب بانه داخل في ماهية الاشد لا في نفس المعنى والافراد
متفاوت بالماهيات وهو مشترك بينهما   وان تكثرا اي وان تكثر اللفظ والمعنى
كالانسان والفرس فانهما لفظان لكل منهما معنى مباين لمعنى الاخر فالالفاظ متباينة
لتغاير مدلولهما وانما قدمه على التوافق لان تقابله للاول اشد وانما في تحقيقه لم من جهة
اللفظ والمعنى جميعا واعلم ان كل واحد من الالفاظ المتباينة او بعضها اما ان يكون
كليا او جزئيا او مشتركا او حقيقة او مجازا فان هذا القسم في الحقيقة حصل
باجتماع افراد من القسم الاول فيتداخل الاقسام الا انه لا يضر لان هذا التقسيم
اعتباري لا بحسب الذات فلا ينافيه التداخل لان مورد القسمة مطلق المفرد واحدا
كان او اكثر وحاصله انه اما ان لا يعتبر كثرة الاول دون الثاني هو الثالث او
يعتبر كثرة كليهما عكسه هو الرابع   كالذات والصفة مثل السيف والصادم فان
السيف دال على الذات والصادم على الصفة اعني القطع كالضدين المراد بهما مطلق
المتخالفين سواء كانا ضدين حقيقيين كالسواد والبياض والاسود والابيض
او مشهورين كالحمرة والصفرة او غير ذلك من اقسام التقابل   وان تكثرت
الالفاظ واتحد المعنى فهي مترادفة قال الشريف الظاهر اعتبار كون معنى الواحد معنى
حقيقيا لكل واحد من تلك الالفاظ لان الترادف انما يجري فيما اوضاعها يجيان
الاول ان الالفاظ المتكثرة اذا استعملت في معنى واحد مجازي لم يكن داخلة في هذا
القسم ولا يكون مندرجا في قسم الحقيقة والمجاز على ان المجاز مسبوق بالمعنى الحقيقي لانه
اعتبر فيه اتحاد اللفظ الثاني ان الترادف في المشترك بان يكون كل واحد من هذين
اللفظين موضوعا لكل واحد من هذا المعنى وذلك خارج عن قسم الترادف باعتبار

اللفظ ولا كثرة المعنى هو القسم الاول
او يعتبر كثرة كليهما هو الثاني او يعتبر كثرة م

اتحاد المعنى فيه ويمكن ان يجاب عنها بان المراد بوحدة المعنى ووحدة اللفظ
عدم اعتبار كثرتها الا اعتبار عدم كثرتها فيندرج الاول في الحقيقة والمجاز
والثاني في الترادف لان عدم اعتبار الكثرة لا ينافي تحققها ثم اعلم ان الالفاظ
المترادفة اما كلية او جزئية ولا يمكن التبعيض نعم ما يمكن ان يكون كلية وجزئية باعتبارين
في صورة الترادف في الاشتراك وان تكثرت المعاني واتحد اللفظ اما ان يكون
بمعاني المتكثرة ما يمكن استعمال اللفظ فيه وان لم يستعمل فيه بالفعل او يراد بها
ما استعمل اللفظ فيه بالفعل فان اراد بالاول واراد بالمشترك ما وضع لكل واحد
ابتداء فيرد ان هذا بالمعنى الاعم جعلها معنى مجازيا اذا اللفظ لم يوضع له كل ولو اراد
ما وضع لبعض دون بعض فيرد ان هذا قسيم اعني الحقيقة والمجاز وان اراد
بمعنا في فيرد ان كون اللفظ موضوعا لاحدهما على تقدير عدم وضعه لكل واحد
منها ابتداء لجواز ان يكون ما استعمل فيه اللفظ معنى مجازيا فلا يصح جعله
من الحقيقة والمجاز فمن وضع واحد المراد به وضعه لكل واحد من تلك المعاني
ابتداء وبلا مناسبة لوضع آخر سواء كان الوضع واحدا او متعددا من اهل اصطلاح
واحد ثم وضع لمعنى آخر من غير ملاحظة الوضع الاول كان مشتركا مع عدم صدق
تعريفه عليه على هذا التقدير وقد ظهر لك ان الوضع في المشترك متعدد فلا يندرج فيه
نحو هذا مما كان الوضع فيه عاما والموضوع له كل واحد من الافراد لانه موضوع له
بوضع واحد ولا يندرج ايضا في باقي الاقسام فظهر ان فيها الانحصار من شيء
فهو المشترك لواحد منهما فان كون اللفظ موضوعا لهذا وحده ولذلك وحده معلوم
فكان مشتركا فيه من هذه الحيثية وكون المراد عند اطلاقه هذا او ذاك غير معلوم
فكان مجملا من هذه الجهة لعدم وضوح دلالته والمشترك ايضا اما كلي او جزئي
بالنظر الى كلا معنييه او احدهما فقط وان اختص الوضع باحدهما ثم استعمل

۲ اولا ومن اعتبر اتحاد الاصطلاح في الوضع فقد سمى مثل هذا اللفظ اذا وضعه طائفة ثم وضعه طائفة اخرى

اي فهو المشترك فيه بالنسبة الى المعنيين جميعا ومجمل بالنسبة الى كل منهما

في الباقي

في الباقي من غير ان يغلب فيه هو الحقيقة والمجاز فيه نظر لانه اما ان يعتبر
الاستعمال في الحقيقة والمجاز اولا وعلى الاول لا يستقيم قوله فهو الحقيقة اذ الوضع
لا يستلزم الاستعمال اصلا لا في الموضوع له ولا في غيره ولذا قالوا ان بين
الحقيقة والمجاز واسطة وعلى الثاني يلغو قوله ثم استعمل في الباقي والقول باعتبار
الاستعمال في احدهما دون ما لم يذهب اليه احد واعلم ان المراد بالاستعمال في الباقي هو
الاستعمال لمناسبة مصححة له وانما لم يذكره لظهور ان المجاز لا بد له من علاقة مصححة
وان غلب اي وان غلب استعماله في الثاني وترك استعماله في الاول بلا قرينة فاندفع بهذا
ما قيل من ان الفرق بين المنقول والمجاز عنده هو الغلبة وعدمها والمجاز قد يغلب على
الحقيقة ومع ذلك لا يخرج عن كونه مجازا فلا فرق بينه وبين المنقول وحاصل الدفع
ان المراد بالغلبة هذه الغلبة المخصوصة فان وجدت في المجاز فهو داخل في المنقول
باحد الوجوه الثلاثة وان لم يوجد فالفرق ظاهر ولا حاجة الى الجواب بان الفرق بينهما
ان المجاز لا بد فيه من ملاحظة المناسبة وقت الاستعمال بخلاف المنقول ولا الى
الجواب بان المنقول لا بد فيه من اصطلاح غير اللغة من شرع او عرف عام او خاص سيما
لو شرط فيه هجر الاول وكان الاستعمال لمناسبة هذا القيد لاخراج المرتجل
لان قيد الغلبة لاخراج المجاز ومنهم من حذفه وادرج المرتجل في المنقول وفيه نظر لان
الاستعمال في المنقول ليس لملاحظة المناسبة بل لاجل الوضع ولذا قالوا المناسبة
في المنقول ملحوظ حين الوضع لا حين الاستعمال ويمكن دفعه بان الاستعمال لما كان
للوضع والوضع لمناسبة صح القول بان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول الحقيقي
الاول منقول منه والثاني منقول اليه الناقل اما اهل اللغة او الشرع او العرف العام
او العرف الخاص والشرع وان كان مندرجا في العرف الخاص الا انه لشرفه صار مستقلا
بنفسه ولانه صرح بتوطئة للبحث عن الحقائق الشرعية وان كان بدون المناسبة

اى ان كان الاستعمال بدون ملاحظة مناسبة بينه وبين الاول سواء لم يكن بينهما مناسبة
اصلا او كانت وكانت غير ملحوظة فهو المرتجل مثل جعفر الموضوع للنهر الصغير المنقول الى
الرجل المسمى به وهو من ادنى الخطبة والشعراء ابنا امامون غير حقيقة والمرتجل انقسامه
باعتبار المستعمل الى الاقسام الثلثة المذكورة فى المنطق لا ريب فى وجود الحقيقة
اللغوية والعرفية اما الاولى فلانه لا شك ان هناك الفاظا موضوعة لمعان مستعملة
فيها كالانسان والفرس وذلك هو الحقيقة اللغوية واما الاستدلال على ثبوتها بان هناك
الفاظا مستعملة فى معان فان كان هذا الاستعمال بحسب الوضع كانت حقايق وهو المطلوب
وان كان لا بحسبه كانت مجازات والمجاز مسبوق بالحقيقة فليس بسديد لان المجاز مسبوق
بالوضع والوضع لا يستلزم الحقيقة واما الثانية فلان هذا الفاظا موضوعة فى
اللغة لمعان كالدابة والكلام واستعملت بحسب العرف فى غيرها
بحيث صارت مفهمة له بلا قرينة ولا نعنى بالحقيقة العرفية سوى هذا قوله
الرخيص فى الشرع سواء كان ذلك الوضع لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوى فيكون منقولا ٢ واما الشرعية و هى اللفظ المستعمل فيما وضع له
اولا فيكون مرتجلا وتحقيق الشان ذلك المعنى لمناسبة اما ان يعرفه اهل اللغة
اولا وعلى التقديرين اما ان يكون بينه وبين المعنى اللغوى مناسبة اولا وعلى تقدير
المناسبة اما ان يكون الوضع الشرعى لاجلها اولا فهذه ستة اقسام والقسمان
منها منقولان والبواقى مرتجلة وموضوعة مبتدأة فقد اختلفوا فى اثباتها
ونفيها اشارة الى انه لا خلاف فى امكانها اذ لا استحالة فى وضع الشارع لفظا
المعنى لم يضعه اهل اللغة له فذهب الى كل فريق ذهب المعتزلة كما صرح به الامام
فى المحصول والفقهاء كما صرح به الآمدى فى الاحكام وبعض الامامية كالعلامة
وغيره الى الاول وذهب القاضى ابو بكر الى الثانى وهم قد اختلفوا فى نقل مذهبه فقيل
كل ما يدعى انه حقيقة شرعية فهو عنده باق على معناه اللغوى والزيادات شروط

الاعتباره فى الشرع مثلا الصلوة بمعنى الدعاء والركوع والسجود والتشهد الى
غير ذلك من الزيادات شروط شرعية لاعتبارها وقيل هو عنده مجازات لغوية بمعنى انه
استعمل فى المجموع بمجرد المناسبة لا بالوضع لان الوضع الثانى خلاف الاصل فلا يثبت
الا بدليل وليس فليس اذا اورد زيادة توضيح فنقول ماجرى فى الشرع من الالفاظ اما
ان يكون بالوضع الثانى او لا الاول اما ان يكون بين المعانى اللغوية او لا يكون ووضعها ١ ووضعها للمعانى الشرعية ابتداء من غير ملاحظة مناسبة بينها وح
كل بل هو قد يكون لمناسبة وقد لا يكون ٢ واما ان يكون تلك الالفاظ باقية على
المعانى اللغوية والزيادات شروط او لا يكون باقية بل استعملت فى المعانى الشرعية
مجازا فهذه احتمالات اربعة الاول لم يعلم له قائل وان كان ظاهر كلام بعضهم
يدل على وجوده والثالث قد ينسب الى القاضى كما مر والظاهر ان القاضى غير راض به
واعانوهم بعضهم ان مذهبه ذلك فبقى الثانى وهو مذهب اكثر المخالفين والموافقين
والرابع وهو مذهب القاضى على ما هو المشهور فان قلت قد لا يكون بين ما استعمل
اللفظ شرعا وبين معناه اللغوى مناسبة كما مر فكيف يصح للقاضى القول بانه مجاز
لغوى والمجاز لا بد له من المناسبة المصححة للتجوز قلنا عدم وجود المناسبة فى بعض
المعانى انما هو مذهب من قال بالحقيقة الشرعية والقاضى لا يسلم ذلك بل يقول بعموم
المناسبة وقيل الخوض الخوض فى الشى الدخول فيه يقال خاض فى الماء يخوضه
خوضا اى دخله ولما كانت الحقيقة الشرعية يطلق على امرين احدهما ما فى كلام الشارع
والثانى ما فى كلام اهل اعنى الفرقة المتشرعة من الفقهاء والمتكلمين وكان النزاع انما
هو فى ثبوت الاولى دون الثانية بين محل النزاع ليتمايز عن غيره ويرد النفى والاثبات
على محل واحد واستعمال الزكوة فى القدر المخرج الظاهر ان المضاف محذوف اى فى اداء
القدر المخرج ليناسب ما بعده وما قبله لما سيجى من قوله وان الزكوة لاداء مال مخصوص
ولان الزكوة يتصف بالوجوب والمتصف به هو فعل المكلف فان مرجع

كلّ اي صيرورة الالفاظ المتداولة حقايق في تلك المعاني عند اهل الشرع اما
بوضع الشارع فيكون استعمالهم تابعا لوضعه ولا يكون لهم وضع اصطلاحي واما
لاجل انهم وضعوها بعدما استعملها الشارع مجازا بحيث يدل عليها بغير
قرينة اشارة الى ان المراد بالوضع والتعيين ما كان بين اللفظ والمعنى الحقيقي لا
ما كان بينه وبين المعنى المجازي اذ الوضع مطلق على الوضع المجازي ايضا فان قيد
الحيثية لاخراجه واللام في ليكون للتعليل وما بعدها علة غائية للوضع فيكون
حقايق عرفية خاصة لا شرعية اما انها حقايق عرفية فلاستناد الوضع الى عرف المتشرعة
واما انها ليست شرعية فلان الشرعية هي التي وضعها الشارع وهذا الوضع انما هو
من المتشرعة مبنا على الاول وهو ان يكون الوضع باعتبار الشارع وانما وجب
حملها على هذا التقدير على المعاني الشرعية اذ الظاهر ان تكلم الشارع انما هو باصطلاحه
مبنا على الثاني وهو ان يكون استعمال الشارع لها بطريق المجاز وانما وجب حملها
على هذا التقدير على المعاني اللغوية لان الظاهر ان الشارع ع يتكلم على قانون اللغة
ولان حمل اللفظ على المعنى المجازي موقوف على القرينة وبدونها يحمل على المعنى الحقيقي قطعا
فانها تحمل على الشرعي بغير خلاف واما على تقدير وضع الشارع فلان الظاهر حال
المتشرعة انهم يتكلمون على عرفهم واما على تقدير وضعهم دونه فلان ظاهر حالهم انهم
يتكلمون على عرفهم وهذه الالفاظ بالقياس اليهم حقايق عرفية احتج المثبتون
آه هذا الاحتجاج يتم بثلث مقدمات الاولى بيان ان الالفاظ في الشرع مستعملة
في غير المعاني اللغوية واليها اشار بقوله بانا نقطع الثانية بيان انها حقايق في تلك
واليها اشار بقوله ونقطع ايضا الثالثة بيان ان تلك الحقيقة حقيقة شرعية واليها
اشار بقوله ثم ان هذا ولا يتم بالاولى وحدها لاحتمال التجوز ولا بها مع الثانية
لاحتمال ان يكون حقيقة عرفية لا شرعية بانا نقطع آه اي نقطع بان لفظ الصلوة

مستعملة

هي مستعملة في الركعات المخصوصة مع ما فيها وبذلك بطل احتمال كونها باقية على معناها
اللغوي وان الزكوة لاداء مال مخصوص اغاثم بعض الزكوة بالعذر المخرج بتغييرها على
ما ذكرنا ونقطع ايضا آه اشارة الى بطلان ما ذكره القاضي من انها مجازات لغوية
قوله
وذلك علامة الحقيقة قد تبين ان لا علامة الحقيقة عدم سبق الغير الى الفهم دون السبق
الى الفهم والا لانتقض بالمشترك والجواب ان السبق ايضا من علامة الحقيقة على ان
سبقها الى الفهم يستلزم عدم سبق الغير ضرورة وثانيا المجاز قد يشتهر بحيث يسبق
المعنى المجازي الى الفهم والجواب ان المجاز ان بلغ تلك المرتبة صار حقيقة شرعية كما
قال الشريف في لفظ الوجود والمتبادر منه الخصوص الخارجي ثم ان هذا اشارة الى
سبق هذه المعاني الى الفهم وجعله اشارة اليه والى ما سبق من كونها اسما للركعات
المخصوصة تعسف ظاهر اذ الخصم لا ينكره وما يرد عليه انه لا يلزم ان هذا الا يراد
لا وجه له لانه لا يتوجه الى شيء من المقدمات الثلثة التي بناء على الاستدلال عليها
فان قلت لعله يرجع الى الثانية بمنع السبق قلت السبق في الجملة مما يقول به الخصم في مقعد
منع المتعلق عليه بين الفريقين فان قلت لعله يمنع السبق في عرف الشارع قلت نعم
هذا حاصل وحاصل ما يجيء من قول المص اما في الحجة فلان دعوى كونها اه مجد
بل بصيغته فيكون احدها لغوا فان قلت لعله يرجع الى الثالثة وهو ح يمنع كون
ذلك بتصرف الشرع لاحتمال كونه بتصرف اهل الشرع فيلزم من ذلك كونها في
الشرع مجازات فاكتفى بذكر اللازم عن الملزوم قلت هذا ايضا حاصل ما ذكره
المص بعد ذلك كما ستعرفه فليتامل بل يجوز كونها مجازات لتحقق العلاقة
بين المعنيين فان الدعاء والامساك والقصد المطلقين اجزاء لهذه المعاني
والنماء والتطهير مسببان عن اداء مال مخصوص هي ممنوعة اي الدعوى المذكورة
في
المعللة بالسبق ممنوعة وهذا المنع عائد الى التعليل اعني السبق على تقدير ارادته في

الشرع فهو الذي جعله في الاحتجاج مقدمة ثانية لا الى كونها اسماً لمعانيها الشرعية
وهو المقدمة الاولى لانه ثابت في الجملة فمنعه مكابرة   واما كانت بالنظر الى
اي ان كانت الدعوى المذكورة بالنظر الى اطلاقات اهل الشرع من الفقهاء والمتكلمين
فهي مسلمة والتسليم في الحقيقة يعود الى المقدمة الثانية لكن الحصر المستفاد من
المقدمة الثالثة ممنوع لجواز ان يكون ذلك بعرف اهل الشرع فاللازم على
تقدير تسليم المقدمة الثانية ومنع الثالثة وهو كون تلك الالفاظ حقايق عرفية
لاستفاد الوضع الى عرف اهل الشرع لا حقايق شرعية لعدم استناده الى الشارع
وانما جعلنا اللزوم هذا مبنياً على التسليم والمنع المذكورين لا على التسليم وحده كما هو
ظاهر كلام المص لان اللزوم بمجرد تسليم الثانية بدون منع الثالثة غير متحقق كما لا يخفى
على المنصف   واما على الوجه الاول فجوابه او بمجازيتها ان الشارع
استعملها مجازاً ثم اشتهر في عرف اهل الشرع فافاد بغير قرينة وهذا معنى العرفية
الشرعية فقوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع   واما في الوجه الثاني فجوابه انك
ان اردت بفهم هذه المعاني من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة فهمها عند
اطلاق الشارع فهو ممنوع لانه محل النزاع وان اردت به فهمها عند اطلاق اهل
الشرع فمسلم لكن لا يجديك نفعاً لان اللازم ح كون هذه الالفاظ حقايق عرفية
لا شرعية ولا ينافي ذلك كونها مجازاً لغوياً بالنظر الى اطلاق الشارع   لفهمها اي
غير المعاني اللغوية وهو المعاني الشرعية والثانية اما باعتبار المضاف اليه او باعتبار
تعدد الغير معنى   حيث انها اي بيان للملازمة يعني انهم مكلفون بما يتضمنه
تلك الالفاظ من المعاني الشرعية ولا ريب ان فهم المكلف به شرط في صحة التكليف
وذلك الفهم انما يحصل من جهة الناقل فلا بد له من تفهيمهم انت خبير بان التكليف
انما وقع بالعمل بالمعاني المرادة من تلك الالفاظ وكون الفهم شرطاً له انما يقتضي تفهيم تلك

المعاني المقصودة منها وقد حصل ذلك بالبيان النبوي صم قولاً وفعلاً وتقريراً مثله
صلوا كما رايتموني اصلي خذوا عني مناسككم الى غير ذلك من احكام الصوم والزكوة
ونظايرها وتشهد على ذلك التتبع في الاحاديث النبوية المشعرة بتفسير الالفاظ
منقولة الى تلك المعاني او موضوعة لها في عرف الشرع فاللازم من بيان الملازمة هو
تفهيم المعاني لا تفهيم نقل اللفظ اليها او وضعها لها مع ما ذكره في ابطال اللازم كله مدخول
لانا نختار اولاً ان نقل تفهيم المعاني ثبت بالتواتر قوله والاحاد مع الخلاف فيه قلنا
الخلاف فيه لم يقع في تفهيم تلك المعاني التي وقع التكليف بها بل انما وقع في كون اللفظ
حقايق فيها او مجازات وهذا ليس مما وقع التكليف به وثانياً ان نقل يثبت بالاحاد
قوله وهو لا يفيد العلم مبني على اعتبار القطع في الاصول وهو ممنوع ولو سلم فكون المراد
من تلك الالفاظ هذه المعاني ليس من مسائل الاصول بل المسئلة الاصولية ههنا
انها حقايق او مجازات والفرق بينهما ظاهر ثم ان هذا الدليل على تقدير تمامه ينفي كون
تلك الالفاظ مجازات ايضاً اذ تفهيم المكلف كما يلزم في المعاني الحقيقية كذلك يلزم في
المعاني المجازية اذا كانت مرادة للشارع والمستدل لا يقول به كما عرفت من مذهبه انفاً
وعليه دليل الاولى حيث ينفي كونها حقايق والحاصل ان اصل الاستعمال في المعاني
الشرعية ثابت والنزاع انما وقع في كونها حقايق او مجازات   ولو فهمهم اياها لنقل
الينا دليل على بطلان اللازم اي لو فهمهم غير المعاني اللغوية من المعاني الشرعية لنقل
ذلك التفهيم الينا وهذا صريح فيما قلناه من ان اللازم تفهيم المعاني الشرعية
لا نقل اللفظ اليها او وضعه لها   والاحاد مع الخلاف فيه اي في تفهيم المعاني
لان التواتر يفيد العلم الضروري والضروريات مما لا يخالف فيها ولكن الخلاف فيه مردود
بما عرفت وقال السيد الشريف الضمير عايد الى نقل الشارع اياها الى غير معانيها
اللغوية وانت تعلم ان هذا انما يصح على تقدير ان يجعل اللازم تفهيم النقل وقد عرفت

انه غير لازم مما ذكر في بيان الملازم على ان نقلها اليها بمعنى استعمالها فيها مما لا
خلاف فيه والخلاف انما هو في كونها حقائق او مجازات كما صرح به بل صرح وانه
ايضا به في تحرير النزاع يظهر ذلك لمن نظر في كلامه   والثاني لا يفيد العلم مع
ان المسئلة علمية لكونها اصولية وفيه ما مر   على ان العادة تقتضي نقله
بالتواتر وجه آخر وتحريره ان العادة تقتضي فيما يتأتى نقل تفهيم المعاني او تفهيمهم ونقل
اللفظ اليها كما ذهب اليه ذلك الفاضل مما يتوفر الدواعي عليه بالتواتر وحيث
انتفى التواتر المقتضي للعادة دلت العادة على كذبها وهذا مثل ما قالوا في نكتة
الرسالة من ان العادة يقتضي تصديقه بالمعجزات وحيث انتفى التصديق بها دلت
على كذبها والفرق بين هذا الوجه والوجه الاول ان الاول يفيد ان الاحاد
لا فائدة فيما نحن فيه وهذا يفيد ان لنا دليلا على كذبها وعلى التقدير من هي ساقطة
عن درجة الاعتبار وفيه نظر لان توافر الدواعي فيما نحن فيه مم ولو سلم فلا نم انه
علة مستقلة لنقله بالتواتر لجواز ان يكون عليه شرط لشرط او بانتفاء مانع
ثم فما لم يتحقق ذلك الشرط او لم يعدم ذلك المانع لم يتحقق لم تأثير الا يرى
ان مطلق الاخبار مما يتوفر الدواعي على نقله لاحتياج الامة اليه واشتراكهم فيه
مع ان اكثره لم يبلغ درجة التواتر   بيان الملازمة اختصاص الالفاظ
باللغات اي اختصاص الالفاظ بلغات باعتبار المعاني مثلا هذه الالفاظ
عربية وتلك رومية انما هو بحسب دلالة تلك الالفاظ في تلك اللغة على مدلولاتها
بسبب وضعها لها ضرورة ان يكون اللفظ عربيا مثلا ليس لذاته بل للدلالة على ما وضعه
العرب بازائه والا لكان جميع الالفاظ قبل التواضع عليها عربية والعرب لم يضعوها
لتلك الحقائق الشرعية بل الواضع هو الشارع فتلك الالفاظ لا يدل عليها بوضع واحد
واضع لغة العرب فلا يكون عربية والذي يفهم من كلامه هذا الكلام من ان العربي ما كان

واضع

٣٨

واضع العرب هو المناسب لقوله من قال بان الواضع هو الله تعالى فالمعتبر في
كون اللفظ عربيا عنده ان ينقله العرب ويستعمله فيما بينهم وعلى هذا كونها حقائق
شرعية لا ينافي كونها عربية بهذا المعنى اذ العرب نقلوها بعد وضع الشارع
واستعملوها فيما بينهم   واما بطلان اللازم ابطل اللازم بقياس استثنائي
تقريره لو كانت تلك الالفاظ غير عربية لزم ان لا يكون القران عربيا واللازم باطل فالملزوم
مثله واشار الى بطلان الملازمة بقوله لاشتماله والى بطلان اللازم بقوله وقد قال
الله تعالى   يلزم ان يكون القرآن اي كله وانما لم نذكره اكتفاء بما ذكره في اثبات الملازمة
على ان القران عند المحققين انما يطلق على الكل فلا حاجة الى ذكره   ربما بعضه خاصة اي
دون بعض آخر وانما قيد به ليصح قوله لا يكون عربيا كله لان عربية البعض المطلق لا ينافي عربية
الكل وقد قال الله تعالى سبحانه يعني ان اللازم وهو عدم عربية القران باطل بدليل قوله تعالى انا انزلناه
قرانا عربيا حيث ان الضمير يعود الى كل القرآن فيستفاد منه ان القرآن كله عربي   واجيب
عن الاول ان فهمها آه قد عرفت سابقا جوابا آخر عنه والفرق بين الجوابين من وجوه
الاول ان المنع فيه هنا يتعلق ثانيه ببطلان اللازم وهو في بطلان الملازمة بخلاف
السابق فانه يتعلق بالاول فقط الثاني ان التفهيم فيه هنا بالترديد والقرائن كما في
الاطفال فانه اذا ردد اللفظ وكرر يحفظونه ويفهمون معناه بالقرائن بخلاف الاول
فان التفهيم فيه بالاخبار والثالث ان هذا يجري على مطلق سواء جعل اللام ذي قيم
المعاني الشرعية او تفهيم نقل الالفاظ اليها بخلاف الاول فانه يجري على الاول فقط والباقي
قوله باعتبار الاستعمال انه وفي قوله بالقران للصحابة   وهذا طريق قطعي اشاره لم
التفهيم بالترديد القرائن لا يقال التفهيم بالقرائن انما يدل على التجوز لا على الوضع فكيف
يحصل لهم العلم بالوضع منها لانا نقول المراد بالقرائن القرائن الدالة على اصل المراد
المراد من اللفظ لا على تعيينه والاولى معينة للعلم بالوضع كما في الاطفال بخلاف الثانية

فان اللفظ يدل على المعاني المتكثرة والقرينة تعين واحدا منها بالارادة فهذه من قرائن
التجوز فان عنيتم بالتفهيم وبالنقل اي بالتفهيم في الملازمة الاولى وبالنقل في
الملازمة الثانية وللاشعار بان البحث متعلق بكل واحد منهما مستقلا اعاد الباء
ولو اكتفى بالنقل لتم البحث كما لا يخفى ما يتناول هذا اي التفهيم والنقل باعتبار
الترديد بالقرائن فبطلان اللازم اي لا نم انه لا يقع التفهيم والنقل غاية ما في الباب
انهما لم يقعا بطريق التواتر والاحاد بل بطريق الترديد والتفهيم بالقرائن
وان عنيتم به التصريح بوضع اللفظ للمعنى حتى يكون طريقا الى التفهيم والنقل منحصرا في
التواتر والاحاد منعنا الملازمة فنقول لا نم لزوم التفهيم والنقل بهذا المعنى
لم لا يجوز الاكتفاء بطريق الترديد وما ذكرتم في اثبات الملازمة لا ينفي جواز ذلك
وعن الثاني بالمنع من كونها غير عربية هذا منع للملازمة اي لا نم انها لو كانت
حقايق شرعية لكانت غير عربية وانما يلزم ذلك لو لم يكن مجازات لغوية والمجازات
اللغوية عربية غاية ما في الباب انها لا تكون موضوعة بوضع حقيقي بل بوضع نوعي
وهو قوله والعرب لم يضعوها لانه المفروض ان اراد بالوضع الوضع الحقيقي لكن بهذا
القدر لا يمكن اثبات الملازمة لان الحقايق الشرعية لكونها مجازات لغوية موضوعة
بوضع نوعي وان المراد اعم من ذلك فظ انه ليس بمفروض مجازات لغوية
نصب على الحال او المفعول الاول والثاني ويجوز ان يكون صفة للثاني فان المجازات
المحادثة عربية قيل المجازات انما كانت عربية اذا استعملت في غير المعاني اللغوية بسبب الوضع
اللغوي فكيف يصح القول بانها مجازات لغوية عربية واجيب عنه بانه زيادة بانه يكفي في
كونها عربية انه يكون للعرب استعمالها بازاء هذه المعاني تجوزا من جهة المناسبة
وان كان استعمالها ليس من هذه الجهة واخرى بانه يكفي في كونها عربية انها من نوع ما استعملته
العرب
والجواب الاول بعيد اذ يستلزم صحة اتصاف اللفظ بالمجازية بمجرد امكان استعماله

لا بسبب الوضع الشرعي بان كانت في اللغة لمعنى ثم استعملت في غيره لاجل المناسبة بين الاول والثاني فيه على المعاني الشرعية انما استعملت بسبب الوضع لا بسبب الوضع اللغوي

وان لم يستعمل

وان لم يستعمل والثاني ابعد لانه يستلزم صحة اتصاف اللفظ الموضوع في اللغة لمعنى اذا
استعمل في غيره بسبب وضع آخر بالمجازية وان لم يكن بينهما مناسبة اوكانت ولم يكن
الاستعمال لاجلها اولى يمكن ان يجاب عن اصل الاعتراض بان الشارع انما استعملها
بسبب الوضع المسبب عن المناسبة بين المعاني الشرعية والمعاني اللغوية لا بسبب الوضع
فقط فهي من حيث الوضع حقايق شرعية ومن حيث المناسبة مجازات عربية ولا ضير في
ان يكون للاستعمال الواحد جهتان وان لم يصرح العرب باحادها او نوع لما يقال
من ان العرب لم يعرفوا معاني هذه المجازات الحادثة فكيف وضعها ولو لم تدل لم الاستعمال في
على نحو بهم نوعها فكل مجاز حادث داخل تحت نوع من انواعها فهو مجاز عربي داخل
تحت الوضع النوعي ومنع التنزل اه اي مع التنزل عن منع الملازمة الاولى و
تسليمها يمنع بطلان اللازم في الملازمة الثانية وما ذكرتم في ابطاله من الآية الكريمة
انما يدل على ظلهم لو كان الضمير لكل القران وهو ممنوع لجواز ان يكون للسورة باعتبار المنزل
والمذكور او القرآن وقد يطلق القران اه جملة حالية ضمها الى المنع وتتم بقوله
الضمير للصورة لاثبات سنده والدليل على الاطلاق اجماع الفقهاء بانه من حلف لا
يقرء القران يحنث بقراءة بعضه قيل الحنث بقراءة بعضه باعتبار ان التلبس بجزء الشيء
هو التلبس بكله لا باعتبار ان جزء الشيء مسمى باسم كله واجيب بان التلبس بالجزء هي
التلبس بالكل ما لاحتياط ولو لم يتعارف مثله التلبس به بجميعه واما اذا تعارف فلا ولهذا لو حلف
ان لا يقرء سورة لم لا يحنث الا بقراءة كلها فان قيل يصدق على كل سورة وايه
انها بعض القرآن وبعض الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء اي وان السورة من
جزئيات القران لانه نقيض لطلبه ولان توجه المنع الى الكبرى ظ لان حاصلها ان
جزء الشيء يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء وهذا باطل لان كل الكلي يصدق على جزئياته
بل اراد انها جزء من القران وجزء الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء لعدم صدق

الكل على جزئه كما لا يصدق البيت على السقف واعترض بان كون السورة قرانا عود الضمير اليهما سندا للمنع وما ذكره المستدل من ان السورة لا يطلق القرآن عليها ابطال للسند فعلى تقدير تمامه لا يجدي نفعا اذ المنع بحاله وا جيب بان هذا السند مساو للمنع فبطلانه يقتضي بطلان المنع ضرورة انه اذا لم يطلق القران على البعض كان الضمير للكل فثبت المدعى وهو ان القران عربي قلنا اجاب بمنع الكبرى اي لا نم عدم صدق اسم الكل على بعضه وانما يصح فيما اذا لم يبق فيه البعض والكل في مفهوم الاسم الذي صح اطلاقه على الكل واما اذا اتفقا كما نحن فيه صح ان يقال هو كذا وهو بعض كذا بالاعتبارين والقران بعضا من هذا القبيل لانه كلام منزل للاعجاز بسورة من جنسه ويصح اطلاق القرآن بهذا المعنى على الكل وعلى كل بعض منه مما لا خفاء فيه واورد بان تشبيه القران بالماء انما يصح لو صح اطلاقه على اي بعض كان مثل الماء لكنه ليس كذلك اذ لا يسمى كل حرف بل كل كلمة قرانا واجيب بان صحة التشبيه لا تتوقف على صحة اطلاقه على اي بعض منه مثل المشبه به على ما يصدق عليه المعنى اللغوي اي المتلو او المجموع وهو بهذا التفسير يصدق ايضا على الكل والجزء والسؤال الايرد عليه بالاعتبارين اي يصدق عليهما انهما قرآن باعتبار وجود مفهومه فيهما وانه داخل فيه باعتبار ان الجزء للجملة التي وجد فيها مفهومه على انا نقول جواب آخر يتعلق بمنع الكبرى ايضا اي لا نم عدم صدق اسم الكل على الجزء وانما يكون هذا فيما اذا لم يكن اللفظ بينهما لفظا واما على تقدير وجود المشاركة اللفظية بان يكون القران موضوعا للكل بعض ومجموع الشخص وضعا آخر فيصح بهذا الاعتبار ان يقال السورة بعض القرآن لا عليها بوضع آخر اذ جواز اشتراك اللفظ بين الجزء والكل مما لا يستدل الخصم جوازه ثم كون القران مشتركا معنويا بين الجزء والكل لما كان اظهر واقوى من كونه مشتركا لفظيا بينهما لقلة الوضع في الاول وكثرة استعماله بالنسبة الى الثاني ولكون

والمراد بالقران المجموع من حيث هو بقرينة ذكر البعض ولا ينافي ذلك صحة اطلاق القرآن ح

الاشتراك

٣٢

الاشتراك اللفظي خلاف الاصل بنى الجواب على الاشتراك المعنوي اولا وذكر الجواب المبني على الاشتراك اللفظي بعده على وجه يشعر بالتبعيض والحق ان الاشتراك واقع في لغة العرب ايضا كالعين للباصرة والذهب والقرء للطهر والحيض والجون للاحمر والابيض والاسود وغير ذلك مما يظهر بالتفحص في كتب اللغة ونفاه اي الاشتراك شرذمة بالكسر القليل من الناس وهم يقولون كل ما يدعى اشتراكه بحسب اللفظ فهو مشترك معنوي او موضوع لواحد ثم خفي موضع الحقيقة لخفاء قرينة بالمجاز ثم شاعا جميعا وانت تعلم ان تصريح اهل اللغة بان هذا اللفظ موضوع لهذا ولذاك وتردد الذهن عند سماعه ينافي هذا الاحتمال البعيد وهو شاذ ضعيف اي نادر ساقط عن درجة الاعتبار لكونه مخالفا لاهل اللغة وجمهور الاصوليين وهو مع ذلك ضعيف لما ذكر ولضعف شبهتهم حيث قالوا لو وقع لاخل بالمقصود من الوضع وهو الافهام واللازم باطل اما الملازمة فلان الفهم لا يحصل مع الاشتراك لتساوي نسبته الى الجميع والجواب المنع بمنع الملازمة لانه لا اخلال مع القرينة والتطويل الحسن بالاجمال اذ قد يقصد ابهام شخص دون غيره ولان الاجمال في المعنى قد يقصد من اللفظ كالتفصيل لغرض من الاغراض لا يلتفت اليه لانه اذا كان مخالفا لاهل اللغة وجمهور الاصوليين وليس له ما يتمسك به فالاعراض عنه حري ثم ان القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى واحد ولا بد من تحرير محل النزاع فنقول المشترك في اطلاقه على معانيه احوال الاول ان يطلق تارة على هذا واخرى على ذلك ولا نزاع في صحته وفي كونه حقيقة الثاني ان يطلق اطلاقا واحدا على المجموع من حيث هو مجموع بان يكون المجموع مناط الحكم ولا نزاع في امتناعه حقيقة وفي جوازه مجازا ان وجدت شرائط اطلاق الجزء على الكل الثالث ان يطلق اطلاقا واحدا على هذا وعلى ذاك بان يكون كل واحد من هذا وذاك مناط الحكم وهذا هو المتنازع فيه والقرن

بينه وبين الذي قبله هو الفرق بين الكل الافرادي والكل المجموعي والنسبة بينهما
عموم من وجه لانه يجوز ان يكون لكل واحد منهما حكم لا يوجد للآخر مع جواز
اشتراكهما ايضا الرابع ان يطلق ويراد به المسمى وهذا الظ لا كلام في صحته
اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا المراد بامكان الجمع صحة
ارادتهما في اطلاق واحد وان كانا متضادين مثل رايت الجون والقرء من صفات
النساء واما اذا لم يصح ارادتهما مثل افعل للايجاب والتهديد وهذا القرين فلا
يجوز اتفاقا يجوزه قوم مطلقا اي سواء كان مفردا او مثنى او جمعا سوا
كان في الاثبات او في النفي وفي تفصيل الاحتمالات ان المشترك اما مفرد او مثنى او
على التقديرين اما ان يمكن الجمع بين معانيه او لا وعلى التقادير اما ان يستعمل في
الاثبات او في النفي وفي الكل خلاف الا في صورة عدم امكان الجمع فانه لا يجوز
اتفاقا وجوزه في التثنية والجمع فاذا اريد اطلاق العين على الباصرة و
الذهب قيل عينان واذا اريد اطلاقها عليهما وعلى الجارية ايضا قيل عيون وزاد
بعض هؤلاء المجوزين لصحة استعماله في الجميع حقيقة وهو الشافعي انه ظاهر
في الجميع عند تجرده عن القرائن فيجب على السامع حمله عليه حينئذ والفرق
بينه وبين غيره بعد اشتراكهما في صحة الاستعمال فيه حقيقة من وجهين احدهما
وجوب حمله عليه عنده وعدمه عند غيره وثانيهما كون المشترك مجملا عند غيره على
تقدير التجرد ومبينا عنده لانه عام وههنا قيل العام عنده قسمان قسم متفق
الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة اما على المجاز آه حاصله ان المقتضي
للجواز استعماله فيهما وهو الوضع موجود والمانع منه وهو ما تمسك به المانعون
مط على ان هل للقائل ان يقول ارادة المعنى من اللفظ يجوز ان يكون
مشروطا بعدم وجود معنى ساداه او دونه مشكل وعلى كونه مجازا في المفرد

بنادر

بنادر الوحدة آه ملخصه ان اللفظ موضوع لهذا وحده ولهذا وحده على ان
يكون الوحدة قيد للموضوع له داخلة فيه بدليل التبادر والتبادر من علامة
الحقيقة واذا استعمل في الجميع واريد منه هذا وهذا مسلوبا عنهما الوحدة كان
مجازا من باب تسمية الجزء باسم الكل والجواب ان اللفظ وضع لكل واحد منهما
لا بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها والوحدة وعدمها قيد للاستعمال لا له
للمستعمل فيه فيستعمل تارة في هذا وحده وتارة في هذا وحده واخرى فيهما معا
والتفاوت انما هو في الاستعمال لا في المستعمل فيه فكما ان في حال الانفراد حقيقة
كذلك في حال الاجتماع ودعوى التبادر ممنوعة فان كل من يدعي جواز ارادة الجميع
او وجوبها عند الاطلاق لا يسلم ذلك بل الاظهر يدعي تبادر الجميع لكن
وجود العلاقة المصححة آه للقائل ان يقول جواز استعمال اللفظ في معنيين مجازا وبين
ثم وجود العلاقة فيه مجوز للارادة بشرط ان لا يوجد معنى مجازي آخر مساو
للاول فان قلت محل النزاع كما كان في المصرح فيفتقر ارادة المجموع منه محتملا
لمعنيين ظاهرا احدهما ان المراد منه مجموعهما من حيث المجموع بان يكون
ذلك المجموع مناط الحكم وح فقوله علاقة الكل والجزء محمول على ان المراد هو الكل
والمعنى الاصلي هو الجزء على ان يكون الموضوع للجزء مستعملا في الكل وثانيهما
ان المراد منه كل واحد منهما مع اسقاط قيد الوحدة بان يكون كل واحد منهما مناط
الحكم دون المجموع فالمراد بعلاقة الكل والجزء حينئذ ان الموضوع للكل اعني هذا وحده
وهذا وحده مستعمل في الجزء اعني هذا وهذا باسقاط الوحدة والسائل حمل قوله
على الاحتمال الاول وغفل عن الثاني واعترض عليه بوجهين الاول ان اطلاقه على المجموع
من حيث هو ليس محل النزاع بل محل النزاع استعماله في كل واحد منهما والثاني

بعد التسليم ان استعمال الجزء في الكل غير مشروط بشروط مذكورة ولا يوجد شيء
منها فيما نحن فيه صح اجاب عنه المص بحمل كلامه على الاحتمال الثاني وح لا يرد
عليه شيء من الوجهين اما اولا فظاهر واما الثاني فلان اطلاق الكل على الجزء غير
مشروط بتلك الشروط فانتفاؤها فيما نحن فيه لا يقدح في صحة ذلك الاطلاق
انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف فان قولك جاءني زيد وزيد ولما كان هذا له
مظنة ان يق انهما ليسا في تلك القوة اذ كل مفرد في صورة التكرير بالعطف
معنى مغاير للآخر ولا يكفي فيهما مجرد الاتفاق في اللفظ بل لا بد من الاتفاق
في المعنى ايضا ولا تك قلنا الزيدين بالمسميين فلا يصح اطلاقه بدون ذلك التاويل
على الجميع فكيف يكون في قوة تكرير المفرد بالعطف اجاب عنه بقوله والظاهر انت
خبير بان اعتبار الاتفاق في المعنى وعدمه في التثنية والجمع مختلف فيه والمانع
مستظهر ودعوى الظهور لا ينفع فكذا ما هو في قوته لان كونهما في حكمه يستلزم
لا تحادهما في جميع الاحكام الا يرى انه صح قولنا جاءني القوم الا زيد ولا يصح
زيد وعمرو وبكر جاءني الا زيد مع ان الاول في حكم الثاني فيلزم من ادائه
لهما على سبيل البدلية توضيحه انه يلزم من ارادته لهما على سبيل البدلية كونه مريدا لا
خاصة ومن ارادته لهما معا كونه غير مريد لاحدهما خاصة وهو ما ذكرنا من اللازم
والجواب انه مناقشة لفظية لان حاصل ما ستعد لالكم انه لا يطلق
على الجميع مع قيد الانفراد ونحن لا ننكره ونهاية مقصودنا انه يطلق عليه مجردا عن الانفراد
وانتم لا تنكرونه هذا والاصوب ان يمنع الشرطية الاولى على تقدير كون الانفراد قيدا
للمستعمل فيه والتاثير على تقدير كونه قيدا للاستعمال فيه وغاية ما يمكن ان يق
غاية ما يمكن ان يق من جانب المستدل ان مفهوم المشترك هذا وحده وهذا وحده

فاذا

فاذا استعمل فيهما مسلوبا عنهما الوحدة لم يكن مستعملا في مفهومه فيه لا الى ابطال اصل
الاستعمال فانه ايضا معترف به والامر في ذلك هين وانت تعلم ان بناء هذا
الجواب على ان الانفراد قيد للموضوع له واما على تقدير كونه قيدا للاستعمال
فالجواب منع الشرطية الثانية متعددان في التقدير لان تثنية الاسم في قوة
تكريره مرتين وجمعه في قوة تكريره ثلث مرات فصاعدا فبهذا الاعتبار يجوز
تعدد مدلوليهما بعدة التكرير بخلاف المفرد فانه لا تعدد فيه اصلا لا صريحا ولا
تقديرا فلا يجوز تعدد مدلوله فعلى هذا اذا اردنا متعددا من المشترك جاز ان
نطلقه عليه مثنى او مجموعا لا مفردا فان افاد المفرد التعدد افاده والا فلا اي وان
افاد المفرد التعدد وذلك بان يكون كليا محتملا للكثرة اما حقيقة كمسلم او تاويلا
كزيد اذا اطلق على المسمى به فيجوز ح ان يثنى ويجمع ويراد فرداه وافراده وان لم
يكن المفرد مفيدا للتعدد اصلا لا تعددا ولا تاويلا كزيد اذا لم يأول بالمسمى به
فلا يجوز تثنيته وجمعه لجواز ان يكونا مشروطين بالاتفاق في المعنى ولا يكفي
مجرد الاتفاق في اللفظ وح اما ان يأول المشترك اولا فان يثنى ويجمع ويراد مدلولاه
اولا يأول على الاول خرج عما نحن فيه لانه ح يصير مشتركا معنويا وعلى الثاني يحتاج الى
ذلك فان قلت قوله والا فلا معناه وان لم يفد المفرد التعدد فلا يفيد التثنية و
الجمع اياه لانه لا يثنى ولا يجمع قلت نعم ولكن التثنية والجمع يستلزمان التعدد فتعين
انتفاء الملزوم بانتفاء لازمه وذلك باب من البلاغة وفيه نظر يعلم مما قلنا
وهو ان الظ اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات وفيه ايضا
ما عرفت والحق ان يق لما كان المدعى مركبا من امرين احدهما الحاق التثنية
والجمع وهو حق عند المص وثانيهما عدمه له في المفرد مطلقا وهو ليس
بحق عنده وكان المجيب في صدد المنع لاول اشار المص بهذا القول

الى ان الجواب الاول ليس بسديد زعما فيه ان المذكور بدفعه
والحال ان الحق فى الجواب منع والجزء الثانى من المدعى تقريره ان التعدد
وان كان مجوزا للاستعمال المذكور اعنى الاستعمال المشترك فى
مفهومه وهو منتف فى المفرد لكن فيه مجوزا اخر وهو العلاقة
المذكورة المجوزة للاستعمال فيهما مجازا وفيه بعد ما عرفته انه
اذا كان العلاقة مجوزة فلم لا يكون الوضع مجوزا للاستعمال
فيهما ولا يتم ذلك الا باثبات ان الوضع لا يصح لذلك لظهور انه
يلزم اجتماع النقيضين كما مر فى دليل المانعين فلينه
وجواب ان النفى لج ان قلت المشترك فى الاثبات عند الاطلاق
الواحد لا بعينه وهو يصدق على كل واحد على سبيل البدلية
ونفى ذلك انما يتحقق فى جميع معانيه لا بنفى واحد معين
قلنا ان اردت بواحد لا بعينه هذا المفهوم الكلى فهو مم وان
اردت به انه لواحد من المعنيين وهو غير معلوم عند المخاطب
فاللازم هو نفى ذلك الواحد الا انه لنفى ايضا غير معلوم عنده
لانه يجوز ان يكون هذا او ذلك وهذا لا يقتضى ارادة الجميع
وما عداه اى ما عدا المفرد منه التثنية والجمع فالمدعى
اعنى جواز الاستعمال فيهما حق كما اسلفناه واركان دليله هذا
مدخولا كما عرفت وثانيها ان الادلة آه قريب منه هذا
الجواب ما قيل ان حرفا لعطف لا قتضاءه التكرار
بمثابة العامل فح يكون التقدير يسجد له من فى السموات ومن فى الارض و
هكذا فيكون هناك الفاظ متعددة لمعان متعددة وهذا الوجه مختار

بلحاظ ... فح

عند البيضاوى با ما الا ان حرف العطف بمثابة العامل لكن
بمثابته بعينه لكونه فرعيته له فح يكون لفظا واحدا مرادا به معان
مختلفة ورده بعض المحققين بان كونه بمثابة العامل متفقا عليه
عند النحاة فنقض مكابرة واما كونه بمثابته من ان اريد بعينه لفظا فمم لا
يصح ومعنى فمم ثم انه منقوض بقولهم العين باصره وجاريه وكذا
وكذا نحن بما عندنا البيت ... بدل كل منا راض بما اتاه و
فسم لنا الا نتنازع ولا نتجاسد والاراء مختلفة لا تنطبق على
امر واحد القصد فيما اختلافها والتجرع حالهم كذا فى شرح الابيات
اى فنحن بما عندنا راضون لمكان المذكور وهو راض لا يصلح
لكونه خبرا عنه عن المتكلم والمخاطب جميعا فذهب المازنى على ونعم
وجعله خبرا عنه الثانى لكونه موافقا له فى الافراد ومنهم من
ذهب ان المذكور خبر عنه المازنى لكونه ضمير المتكلم المعظم وهو
بعيد اذ لا يعهد الاخبار فى نحوه الا بالجمع حقيقة ومجاز
باعتبارين لانه على الموضوع له الاصلى ومجاز باعتبار دلالته
على جزءه ولا قدح فى ذلك كما ان اللفظ مطابقة وتضمن باعتبارين
والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو مح والاولى
ان يقول والا لزم صدق اللازم او صدق احد المتنافيين مع
الاخر وكلاهما مح وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز و
الكناية فقالوا انهما يشتركان فى انهما مستعملان فى غير الموضوع له
ويفترقان فى ان فى المجاز قرينة مانعة من ارادته بخلاف الكناية
واجيب بانه مجاز اه اى اجيب بانه مجاز فيهما بان

الملزوم بدون لازم

بان استعماله لهما على ان يكون كل واحد منهما مناطا للحكم
استعمال في غير ما وضع له اولا لان المعنى المجازي لم يكن داخلا
في ارادة الموضوع له منفردا الا انه لان الانفراد بنا فيه وهو
الآن داخل فيه كقوله زيد في كل رجل اذا كان الكل افراده وظاهر
هذا الا يحنث الا انفراد الذي هو جزء الموضوع له الاصلي ولا خفاء
في انه بدون هذا القيد معنى مجازي فكان اللفظ مجازا في كل
واحد منهما وبهذا التقرير يندفع ما سيورده على هذه الحجة بان
فيها خروجا عن محل النزاع فتأمل جواب المانعين بجعل المجوز لا د
لعله امر به في وجه التنافي وهو ان المجاز يستلزم القرينة
المانعة عن ارادة الحقيقة فكيف يجتمع معها وحاصله منع قوله
ليس بين ارادة الحقيقة وبين ارادة المجاز منافاة مستندا بهذا
السند اقول وانه يخطر ببالي انه عاقلا لا يقول بان المجاز
بهذا المعنى المجازي يجامع الحقيقة وكان مرادهم بالمجاز ما استعمل في
غير موضوعه ولم يكن قرينة مانعة من ارادته وهو المسمى
بالكناية عند ارباب البيان والامر في اطلاق المجاز على هذا
بين وعلى هذا هم يقولون اذا كان هناك قرينة لاستعمال
اللفظ في اللازم ولم يكن قرينة مانعة عن ارادة الملزوم اعني
المعنى الحقيقي جاز حمله عليهما لعدم المنافاة بين ارادتهما وح
فالمنافاة بين الفريقين لفظية منافاتها للوحدة الملحوظة
اذ يلزم ان يكون المعنى الحقيقي مرادا وحده وهو صحيح
المجوز القول بالجواز غير نظر لان استعمال اللفظ في معنيين مجاز

بين

بين ايضا ممنوع سيما اذا كان احدهما وهو ما كان لعلاقة الكل و
الجزء اقرب الى الحقيقة فانه يجب ح حمله عليه ومجرد وجود العلاقة
ليس سببا تاما لجواز الارادة لانه يجوز ان سببيتها مشروطة
بعدم المانع كما مر وحيث كان المعتبر في استعمال المشترك انه
قد عرفت منع ذلك سابقا في الموضعين اي في استعمال المشترك في
مفهوميه وفي استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي
على الاعتبار الظاهر وهو اعتبار المفهوم مع قيد الوحدة لفظيا
على ما ذكرنا وجهه فلا نعيده البحث الاول في الاوامر قدم
الامر على النهي لتقدم متعلقه على متعلق النهي وتلو النهي اياه
في التحقيق صيغة افعل وهي تستعمل في خمسة عشر معنى الاول
الوجوب نحو اقيموا الصلوة الثاني الندب نحو فكاتبوهم فان الكتابة
لما كانت مقتضية للثواب وليس في تركها عقاب كانت
مندوبة الثالث الاباحة نحو كلوا واشربوا الرابع التهديد
نحو اعملوا ما شئتم ويقرب منه الانذار نحو قل تمتعوا
وبعضهم جعله قسما على حدة الخامس الارشاد نحو واستشهدوا
فان الله تعالى ارشد العباد عند المداينة الى الاستشهاد رعاية
لمصلحتهم قيل الفرق بينه وبين الندب ان الندب لثواب الآخرة
والارشاد لمنافع الدنيا اذ لا ينقص الثواب بترك الاستشهاد
في المداينة ولا يزيد بفعله السادس الامتنان نحو كلوا مما رزقكم
الله فان اقترانه بما رزقكم الله يدل على الامتنان عليهم بالامر
السابع الاكرام للمامور نحو ادخلوها بسلام آمنين فان فيه

اللامة والامر عند الامر بالحلي المخبر فرينة الاكرام الثامن
التعجيز نحو كونوا قردة خاسئين لان مخاطبتهم بذلك في معرض
تذليلهم التعجيز فاتوا بسورة عجزهم بطلب المعارضة عن
الاتيان بمثله العاشر الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم
الحادي عشر التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا فانه اريد به التسوية
في عدم النفع بين الصبر وعدمه الثاني عشر الدعاء نحو اللهم اغفر
لنا الثالث عشر التمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي فانه
الناظر هاهنا الليل الطويل تخييل الانجلاء تمني انجلاؤه الرابع
الاحتقار نحو بل القوا ما انتم ملقون بقرينة مقابلة سحرهم بالمعجزة
الخامس عشر التكوين نحو كن فيكون وهم قد اتفقوا على ان صيغة
افعل ليست حقيقة في جميع هذه المعاني لان حصول بعضها
كالتحقير والتعجيز والتسوية غير مستفاد من مجرد تلك الصيغة بل من
القرائن والنزاع انما وقع في الاربعة الاول فقيل للاولى وقيل للثاني
وقيل مشترك بينهما لفظا وقيل معنا وقيل بالوقف وقيل مشترك بين تلك
للاربعة هذه مذاهب ثمانية اشار اليها المصنف وما في معناها
مثل ليفعل ورحمه بعضهم وقال حقيقة في الوجوب وانما
لم يقل صيغة الامر للوجوب مع انه اخصر لان الاول في الاغلب وركيك
بصيغة افعل ونحوها والمحيا امرتك بكذا وانهم مأمورون بكذا فادى
ومثل في الطلب الجازم على الوجوب لانه جعل الحقيقة اذا كان
من حيث العموم ومن باب المجاز ان كان من حيث الخصوص وزعم قوم
انها مشتركة بين امور اربعة هذا القول ما انكره المحققون عن الشيعة
فنسبة الحاجبي اياه اليهم افتراء عد عاصيا الا لعصيان يطلق تارة
عاصيا

عاصيا لتارك
المأمور كما في قوله تعالى افعصيت امري اي تركت مقتضاه واخرى على
ما يتوجه به الذم والعقوبة ولما كان مرتبا لا ول على ترك الفعل لا يدل على
وجوبه بخلاف الثاني فسر قوله وذم مصرحا لما هو المقصود واخراجا لغيره
ثم لما كان ترتب الذم على مجرد تركه يدل على كونه للوجوب حصصه على تركه مطلقا وان كان
مقرونا بغيره مع القرائن فيبدأ الذم لقوله معللا بنى لاخراج ذلك الاحتمال
فصار حاصل البرهان ان مجرد ترك المأمور به مما يترتب عليه الذم والعقوبة
ولا خفاء في دلالته على وجوبه دلالة الاثر على المؤثر وعلى هذا فقوله وهو معنى
الوجوب محمول على المبالغة اذ الذم بمجرد ترك الفعل ليس نفس الوجوب
بل سببه عينه فاطلق انه عينه لسبب كمال السببية في السببية وذلك فن
من البلاغة لا يقال منع للمقدمة القائلة بان ذم العقلاء معللا
بمجرد الترك لجواز ان يكون الذم بملاحظة القرينة فلا يدل على ان الامر للوجوب
حصه لانا نقول اثبات للمقدمة الممنوعة بان الذم حاصل
حيث لا قرينة فيه اصلا فليس الا بمجرد الترك اقول فيه نظر لان الخصم لا
يسلم حصول الذم عند عدم قرينة الوجوب والجواب بالوجدان في
ودعوى البداهة في مقام المناظرة اما السكوت او المغالطة بالمثل
وقد يقال ويعترض على اصل الدليل بانا لا نسلم ان حكمهم بالعصيان
لاجل انهم فهموا الوجوب من مجرد قوله افعل بل لان الشارع اوجب طاعة
العبد لسيده وهذا ليس بشيء لان ذلك الايجاب فيما اوجبه السيد
عليه لا مطلقا بدليل ان له الترك فيما خيره فيه وفيما رجح احد طرفيه ترجيحا

غير مانع من الطرف الاخر   فليقدر كذلك اشارة الى انتفاء القرائن
لو كانت في المواقع موجودة فالوجدان يشهد ببقاء الذم على تقدير
انتفائها فعلم ان الذم ليس الا لمجرد الترك اذ لو كان للقرينة مدخل فيه
لزال بزوالها قوله عرفا منصوبا الا ان يكون تميزا لنسبة الشهادة الى الوجدان
او مفعولا مطلقا اي شهادة عرف وبضميمة اصالة عدم النقل لما كان المطلوب
ان الامر في اللغة حقيقة في الوجوب ولم يثبت ذلك من الدليل المذكور
لانه انما يفيد انه في عرفنا كذلك اشار الى انه يحصل المطلوب بانضمام مقدمة
اخرى اليه وهي ان الاصل عدم نقل صيغة افعل عن المعنى اللغوي الى العرفي
فعلى هذا كانت في اللغة ايضا كذلك والعرف تابع لها   فامنوك ان
لا تسجد قيل الممنوع هو السجود لا عدمه فالجواب على وجهين الاول لا
زائدة كما في الكشاف والثاني ان منعك مجاز عن دعاك بقرينة لا اذ بين
الصارف عن الفعل والداعي الى تركه نوع تعلق كما في المفتاح   والمراد با
لامر اسجدوا دون المركب من ام ر د واندفع بهذا التقرير ما قيل من ان هذا الدليل
ان تم فانما يدل على ان مفهوم امر هو الوجوب لا مفهوم صيغة افعل
والنزاع انما هو فيه   ولولا ان صيغة اسجد والوجوب
يعني لولا ان صيغة اسجد والوجوب فقط لما كان الانكار والاعتراض
على تركه متوجها وكان له ان يقول ما اوجبته علي ولذا اتركته وفيه
نظر لانا لا نسلم ان الانكار على ترك السجود فقط بل على تركه لاجل الاستكبار
ومما يؤيده ان سؤال عن حقيقة ما اقتضى تركه ولما كان السؤال

انما ليس

هنا ليس على التحقيق وجب حمله على انكار وجعل ذلك سببا للترك ولا شبهة
في استحقاق الذم لاجل ترك المندوب بسبب الاستكبار ولئن سلمنا فلا نسلم
ان الانكار بمجرد الترك لجواز ان يكون بواسطة القرائن وبخصوص المادة
ولئن سلمنا فنقول انه انما دل على كون صيغة افعل للوجوب في الجملة ولا يدل
على ان كلها كذلك وهو المطلوب لئن سلمنا فنقول كانت الصيغة
في عرف اهل ذلك العصر للوجوب لا في اللغة وقد يجاب عن الثاني بان الذم
والانكار يترتب على مجرد مخالفة هذه الصيغة من حيث هي من غير نظر الى
امر خارج عنه كالقرائن وخصوصية المادة اما الاول فلان الاصل
عدمها واما الثاني فيعلم من سوق الاية وعن الثالث بان لا قائل بالفصل
فاذا ثبت كونها هذه الصيغة للوجوب ثبت كون الجميع كذلك وعن الرابع بان
الاصل عدم النقل   ان تصيبهم فتنة قيل الفتنة هي الضلالة وقيل
الافة في النفس والمال والولد وقيل تسلط الجبابرة وقيل الختم في القلوب
وقيل رد التوبة وقيل صلابة القلوب عدم تاثرها بالمعارف ونسي
العذاب بعذاب يوم القيمة   يخالف الامر يعني اصابة
الفتنة او العذاب قيل هذا الاستدلال مبني على ان يكون الموصول
فاعلا حقيقة وهو ممنوع لجواز ان يكون مفعولا اقيم مقامه فيحذر من لا يخالف
يخالف الامر واجيب بان النحاة اتفقوا على ان اسناد الفعل الى الفاعل
اقوى من اسناده الى المفعول ووجب حمل كلام الله تعالى على ما هو
اقوى واحسن الا المانع ولا مانع هنا وقيل فليكن الفاعل مضمرا والموصول
مفعوله واجيب بان الضمير لو كان لعاد الى المسللين فيصير معناه
فليحذر الذين يتسللون لواذا عن الذين يخالفون عن امره وهو غير

سديد لان المتسللين هم المخالفون للامر فلا يصح ان يامروا بالحذر عن
انفسهم على انه ينبغى ان يصيبهم فتنة بلا تامل لان الحذر لا يتعدى
الى المفعولين قيل فليكن مفعولا له للحذر او المخالفة واجيب بان اصابة
الفتنة ليست علة للحذر لاستحالة اجتماعهما ولا للمخالفة لان المفعول له
غرض لفاعل الفعل والمخالفون ليس غرضهم اصابة الفتنة
والتهديد دليل على الوجوب يعنى تهديد مخالف الامر بالعذاب دليل
على كونه للوجوب اذ لا تهديد على ترك غير الواجب فان قيل
منع لقوله هذا التقرير انما يتم ان دلت على ان الاية وان دلت على ان مخالفة
الامر مامور بالحذر ولا دلالة فى ذلك على الوجوب اى وجوب الحذر
الا بتقدير كون فليحذر للوجوب وهو عين المتنازع فيه واذا لم يثبت
وجوبه لم يجب للحذر فلم يتحقق التهديد قلنا اثبات للمقدمة
الممنوعة بان هذا الامر اعنى فليحذر للايجاب بدليل تعلقه باصابة الفتنة
او العذاب وروده فى معرض الوعيد فدل على التهديد فان قيل الامر المطلق
للايجاب يتوقف على كون الامر المطلق للايجاب بطريق الحقيقة
يتوقف على كون هذا الامر مستعملا فى الايجاب ولا عكس لجواز ان يكون
ايجاب هذا الاستعمال مستفادا من القرينة وهذا القدر كاف هنا مع
التنزل اى مع التنزل عن دلالته على وجوب الحذر فلا اقل من دلالته
على حسن الحذر وحين مخالفة الامر وبهذا القدر يتم مطلوبنا اعنى كون
الامر المطلق للوجوب سفهاء عما ولذلك يلام من يحذر عن سقوط
الحذر الغير المنائل وعن افتراس اسد فى موضع الاسد فيه كانها
تاييد لما ذكر من مخالفة الامر تركه والاعراض عنه قلنا اضافة

المصدر

٣٧

المصدر عند عدم العهد لما ذكره الشيخ الرضى ولا اسم الجنس اذا ستعمل
ولم تقم قرينة مخصصة ببعض ما يقع عليه فهو فى الظاهر لاستغراق
الجنس اخذه من استقراء كلامهم وفى هذا المقام نظر لان المصدر عام
بالنسبة الى ما اضيف اليه اذ كان المراد منه المدلول المصدرى والامر فى الاية
محمول على ما يطلق عليه من الصيغ لئلا يرد عليه ان هذا خارج عن محل النزاع
اذ النزاع انما هو فى صيغة افعل لا فى مفهوم امر على ان الاطلاق كاف
فى المطلوب وهو ان الامر مطلق للوجوب خاصة لم يحسن الذم اذ كان للمخاطب
ان يقول لما كان الا لغير الوجوب ايضا حملته على هذا او تركت مقتضا فلا
استحق الذم والوعيد وبهذا اندفع ما قبلها من انه لزمه من هذا الدليل
كون الامر للوجوب حقيقة ولا يدل على انه ليس حقيقة فى غيره ولا حاجة الى
ان يقال لدفعه الاصل عدم الاشتراك ومنهم على مخالفتهم للامر
الامر مستفاد من سياق الكلام اذ ليس المقصود من الامر كعون الاخبار
بعدم الركوع بل المقصود انهم على ترك الركوع فلو لم يكن اركعوا للوجوب لم يتوجه
الذم لعدم وجود مقتضيه لا يقال انما يثبت الوجوب بالذم على الترك والذم على
الترك لا يكون الا بعد الواجب هو دور لانا نقول انما اثبت العلم بالوجوب
بالذم لا نفسه والذم يتوقف على الوجوب نفسه فلا دور فان كان الاول
جاز انهم يستحقوه اقول للمعترض ان يمنع جواز استحقاق الذم بترك الركوع
بل الذم والويل كلاهما لسبب التكذيب عدم اعتقاد حقيقة الامر وهذا
لا يقتضى كون الامر للوجوب لان تكذيب الندب ايضا يوجب الذم لو ثبت
ان اركعوا للوجوب ثم ما ذكره واما قوله فانا لا انكار عندنا مخاطبون
على الفروع فان اراد بها الفروع الواجبة فمسلم ولا ينفعه فانه لم يثبت

وجوب المتنازع فيه بعد وان اراد بها الفروع مطلقا فمسلم وح فالاولى ان يكتفى
فى الجواب عن هذا الاعتراض بما يجيئ فى الجواب عن الاعتراض الثانى فانه يدفع
كليهما كما ستعرفه   وعن الثانى بانه اى ترتب الذم على مجرد مخالفة مدلول
هذه الصيغة اعنى اركعوا من حيث هى من غير ملاحظة خصوص المادة ولا
الخارجة فدل ذلك على ان لا اعتبار فى الذم بمجرد مخالفة لا بالقرينة ولا بالتكد
ولا بخصوص هذا الفرد فقد ثبت بهذا ان مطلق الامر للوجوب والا لما صح
الذم على مجرد مخالفة ذلك ثبت انه ليس لغير الواجب ايضا والا لم يترتب الذم
ولكان للمخاطب ان يقول لما كان لغيره ايضا حملته عليه فتركته كما مر   رد
الاتيان بالمامور به فكانه قال ان شئتم فعلتموه وان شئتم تركتموه
وهو معنى الندب ضرورة ان الواجب غير مفوض المأمور الى اختيارنا   وهو
معنى الوجوب ضرورة ان الندب يجوز تركه مع الاستطاعة ايضا فهذا فى
الحقيقة دليل للمثبتين لا عليهم على انه لو تم لما دل على مدعاهم اعنى كون
الصيغة للندب لكان المباح ايضا مشا   وفيه نظر لانا نعلم ان صيغة افعل
عندهم لطلب الفعل مع المنع من الترك بل لطلب الفعل على جهة الاستعلاء
مع المنع منه وهذا المعنى لم يتحقق فى السؤال ولو سلم فلا نسلم ان السائل
استعمل الصيغة فيه بل انما استعملها فى الطلب المقارن للتضرع والخضوع
فقط كيف ولو كانت موضوعة لما ذكرت وقد استعملها السائل فيه على زعمك
كان استعمالها على سبيل الحقيقة وقد صرح ائمة المعانى بان استعمالها
فى السؤال والدعاء على سبيل المجاز ومما يؤيده ان الاصوليين صرحوا
بان صيغة افعل تستعمل فى خمسة عشر معنى وعدوا من جملة ذلك الوجوب والسؤال
فجعل السؤال فيها مباينا للوجوب يشعر بانها ليست فى السؤال للوجوب   للقدر

المشترك

المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق الطلب   والمجاز وان كان
مخالفا للاصل لان المجاز يحتاج الى الوضع والمناسبة بين المعنيين
والنقل بخلاف الحقيقة فانها محتاجة الى الوضع فقط والمجاز مرجوح
بالنظر الى الحقيقة لاحتياجه الى مقدمات اكثر   والا لزم الاشتراك
المخالف للاصل لاحتياجه الى تعدد الوضع والى قرينتين قرينة هذا
وقرينة ذاك والى الاخلال بالتفاهم وقتاما والى مستبعد وهو ارادة
نقيض المطلوب اذا كان مشتركا بين النقيضين فانه اذا اطلق على احدهما
وفهم الاخر لخفاء قرينته فقد فهم ما هو فى غاية البعد عن المراد   المرجوح
بالنسبة الى المجاز لان المجاز اغلب واكثر فى العرف واللغة بالاستقراء
وحتى بالغ ابن جنى وابن متوبة وقالا اكثر اللغات مجازات والكثرة
دليل الرجحان   على ان المجاز بتقدير وضعه للقدر المشترك قال
ره فى حاشية هذا الحكم اعنى كون استعمال اللفظ الموضوع للمعنى الكلى فى
خصوص الجزئى مجازا واضح عند من لا يقول بان الكلى الطبيعى موجود بعين
وجود افراده واما على هذا القول وهو الاظهر فوجه المجازية الارادة
الخصوصية تتضمن نفى صلاحية اللفظ فى ذلك الاستعمال للدلالة على غير
الفرد المخصوص من افراد الماهية وظاهر ان هذا النفى معنى زائد على
ما وضع له اللفظ واريد معه فيصير مجازا انتهى انت تعلم ان هذه
العلاوة انما يرد على المستدل لو جعل المفسدة فى وضعه لاحدهما اصل
التجوز فى الاخر اما لو جعلها انحصار طريق استعماله فى ذلك الاخر
فى التجوز فالظاهر ان اللفظ عند وضعه للقدر المشترك يجوز استعماله
فى كل واحد من افراده بطريق الحقيقة وذلك بان استعمل فيه

لا من حيث الخصوص بل من حيث العموم ويستفاد الخصوص من القرينة
وح فقوله اولاحدهما فقط لزم المجاز في الاخر وانما هي الحاصل ان ليس
الغرض من اثبات كونه موضوعا للقدر المشترك الفرار من المجازية حتى
يرد عليه انها لازمة لبل اكثر على هذا التقدير بل الغرض الفرار من محذور طريق
الاستعمال فيهما وربما توهم تساويهما قال ره في الحاشية التوهم الذي حكيناه سمعناه
عن بعض معاصرنا ومن مشايخنا لان الاستعمال في القدر المشترك قال ره
في الحاشية اشارة الى بعد وقوعه من حيث ان الطالب اذا لم يكن غافلا عن تركه
فاما ان لا يريد المنع منه او يريده والاول هو الندب والثاني هو الوجوب وانما
يتصور ارادة الطلب المجرد عند الغفلة عن الترك وحيث ان العمدة في مباحث الامر
على اوامر الشارع نعرض الاستعمال في القدر المشترك غير معقول فتامل على
انهما مشتركة لغة اي مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا والقرآن والسنة
وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة لا ينافي ما سيصرح به من ان الامر عند الشارع
حقيقة في الوجوب فقط لان كون الندب معنى مجازيا بهذا الاعتبار لا ينافي
كونه معنى حقيقيا باعتبار وضع اللغة فالمراد بالحقيقة الحقيقة اللغوية
بجملة الصحابة ان اراد كل الصحابة فهو تم وان اراد بعضهم فلا يجديهم نفعا
لان غاية ما في الباب ان يكون ذلك اجماعا سكوتيا وهو ليس بحجة اصلا لا قطعا
ولا ظنا على ان حملهم الامر على الوجوب يجوز ان يكون مستفادا من القرائن
او منوطا باجتهادهم فلا يصير حجة على غيرهم وهذا يدل على قيام الحجة
عليهم بذلك فيه نظر لان العادة قد جرت في باب المناظرة بذكر حججهم ومستندهم
فلو كان لهم على ذلك حجة لنقلوها ولو نقلوها لوصل الينا وقد بينا
في مواضع من كتبنا ان اجماعنا حجة هذا حق ان اراد به الاجماع الحقيقي لكن
تحقق

تحققه فيما نحن فيه تم وممنوع ان اراد به الاجماع السكوتي لانه ليس بحجة اصلا عند
المحققين لوجود امارات من جملتها عدمه تبادر الغير وقد عرفت ان
الوجوب متبادر الى الفهم وكونه خيرا من الاشتراك وجه اخر ان صح مجازيته
في الندب مع قطع النظر عن وجود امارة المجاز يعني ان الامر حقيقة في الوجوب
لا اتفاق فلا بد من ان يكون مجازا في الندب لا لزمه الاشتراك والمجاز خير
منه فوجب ترجيحه او ربما اشبه هذا من من علامة الحقيقة والمجاز مثل عراة
اللفظ عن القرينة عند استعماله وعدم عراته فان الاول من علامة الحقيقة
والثاني من علامة المجاز الا ان يرى استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي
والمجاز لا يدل على كونه حقيقة فيهما وذلك للتفاوت المذكور ولا يذهب عليك
اقول اراد السيد ان الصحابة حملوا كل امر مطلق مجرد عن القرائن الوجوب والندب
على الوجوب توضيحه ان الاوامر القرانية والنبوية منها محمول على الوجوب لا نزاع
ومنها محمول على الندب كذلك ومنها محتمل للامرين ظاهرا والسيد جعل الثالثة
موردا للحمل المذكور فطانه ان الصحابة حملوا كل امر مطلق محتمل للامرين
ظاهرا على الوجوب فلو لم يكن مطلق الامر للوجوب لما صح ذلك ويؤيده قوله وكان
يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة ولم يرد ان الاوامر القرانية والنبوية
كلها محمولة عندهم على الوجوب حتى يكون من فيهم لما سبق منه ولو اراد
ذلك ورد عليه سوى المنافات المذكور ان هذا لا يصح بنفسه وان كثيرا من اوامر
الكتاب والسنة محمولة على الندب اتفاقا وكان قوله فتامل اشارة الى ما
ذكرنا شيء من المعاني التي ذهب اليها ارباب المذاهب السبعة
وهو اما الاخاد ولا يفيد العلم وهو مطلوب في هذه المسئلة لانها علمية لا يكفي
الظن فيها وفيه نظر لانا لا نم ان الظن لا يكفي فيها الظهور ان المسئلة لغوية

يتعلق منها البحث بمدلولات الالفاظ ويكفي في اثبات مدلولاتها الظن والظهور
والا لتعذر العمل باكثر الظواهر او التواتر قيل بعدم الجزم بانه لو ثبت
لثبت بدليل لا يمكن تجويز كونه متواترا لان التواتر لا يسمى دليلا اذ الدليل انما يستعمل
فيما يكون نظريا واجيب بان المراد بالدليل ما يصير سببا للعلم مطلقا وان كان ضروريا
فيشتمل التواتر من يبحث ويجتهد في الطلب انما الحق هذا القيد لئلا يقال لا
يجب في التواتر الاستواء بالنسبة الى الكل لجواز ان يحصل التواتر لقوم دون اخرين
لانه عند التفتيش لا بد للكل من الاطلاع عليه الذين لهم جهدهم في طلبه فصح قوله
فكان الواجب ان لا يختلف فيه ولا يتوجه اليه المنع المذكور ويمكن ايضا نفي
احتمال التواتر بانه متفق عليه بين الخصمين وقد يجاب عن هذا الاستدلال
بان ما ذكرتم لا يلزم عليكم في القول بالوقف ايضا فان العقل لا يقتضيه والنقل
القطع عنه يتحقق فيه بعين ما ذكرتم ولا اتفاق والظن لا يفيد وهذا الجواب ليس
بشيء لان الواقف ساكت عن الحكم لا حاكم بشيء حتى يفتقر الى دليل سلمنا الانتقال
لكن لا نسلم ان العقل لا يقتضيه فان التوقف عند عدم الدليل من مقتضيات
العقل والجواب منع الحصر اي منع حصر ثبوته بالعقل والنقل فان ههنا
قسما اخر غيرهما وهو ثبوته بالادلة التي قدمناها من العرف والايات الدالة التي
من جهة الاستعمال على كون الاوامر المطلقة للوجوب ولا خفاء في ان مرجع
ذلك الى النقل الا انه لم يكن من مقتضى صريحه توجه منع الحصر قبل الادلة
المذكوره مفيدة للظن فيتوجه ما يتوجه في صورة نقل الاحاد ولو بني
الجواب على منع كون الظن لا يكفي في مدلولات الالفاظ فالعدول عنه اختيار
هذا الشق الى اختيار الشق الثالث وايراد ذلك المعنى بعينه لا يخلو عن
زيادة مؤنة اقول غرضه من ارتكاب هذه المؤنة الزائدة ان يبني الجواب على

امر

مطابق للواقع فان اخبار الاحاد ومنع عدم كفاية الظن في مدلولات الالفاظ
وان كان كافيا في دفع الدليل لكنه ما كان مطابقا للواقع اذ لم ينقل خبر يدل
صريحا على ان الامر موضوع للوجوب مثلا وهذا والذي يظهر من كلام بعض الافاضل
ان ذلك القسم الاخر مركب من نقلي وعقلي مثلا اذا علمنا ان الشارع ذم بمجرد ترك
الامر وحكمنا بان الذم على مجرد تركه لا يحسن الا على تقدير وجوبه حصل لنا العلم
بان الامر للوجوب والدليل عليه مركب من مقدمتين احديهما نقلية والاخرى
عقلية ويرد عليه ان هذا النقلي اما احاد او متواتر فيعود السؤال المذكور
وقد يجاب بانه متواتر ولكن لا يستلزم عدم المخالفة لجواز ان يكون ذلك
العقل نظريا ومرجعها الى اي مرجع تلك الادلة الى تتبع موارد استعمال
صيغة افعل والامارات الدالة على المعنى المقصود بها معنى الوجوب عند
الاطلاق هذه الصيغة والحاصل ان تتبع موارد استعمالها يدل على ان المقصود
بها هو الوجوب قيل وفي قوله والامارات اشارة الى ان ما يثبت به الوضع
لا يلزم ان يكون مفيدا للعلم بل قد يكتفى بالظن واورد عليه بانه لا اشارة فيه
الى ذلك اذ الامارات قد يحصل من اجتماعها العلم وان كان كل واحدة
منها لا يفيد الا الظن وهذا كالعدد في المتواتر حجة من قال بالاشتراك
اي حجة من قال بان صيغة افعل مشتركة لفظية بين الوجوب والندب
والاباحة استعمالها فيها وظاهر الاستعمال الحقيقة ولا يعدل الا بدليل
ولا دليل فلا عدول والجواب ان الدليل على الوجوب ما ذكرناه من انه هو المتبادر
عند اطلاق الامر والتبادر من علامات الحقيقة ومجرد استعمالها في الندب
والاباحة لا يقتضي كونه حقيقة ايضا بل يكون مجازا لوجود امارته وهو
تبادر الغير وكونه خيرا عن الاشتراك مشتركة بين الامور الاربعة

اى مشتركة لفظية بين الوجوب والندب او الاباحة والتهديد اذ لا يتصور الاشتراك

المعنوى ههنا لانتفاء القدر المشترك بينها واحتجاج من قال بالاشتراك

اى الاشتراك اللفظى بين الوجوب والندب وهو احتجاج السيد فائدة

يستفاد الخ اعلم ان الحقيقة يجوز ان يقل استعمالها ويتغير حالها

كالمجاز وكذلك يجوز ان يكثر استعمال المجاز فى العرف فيلحق بالحقائق وسر

ذلك ان اجراء الالفاظ على فوائدها الاصلية ليس بواجب بما هو بحسب

الاختيار واوضح هذا فنقول اذا بلغ المجاز فى كثرة الاستعمال جدا صارت

الحقيقة معه مهجورة صار المجاز حقيقة عرفية فيحمل اللفظ عليها عند الاطلاق

وان لم يبلغ هذا الحد فان كان اقل استعمالا من الحقيقة حمل عليها عند الاطلاق

بلا نزاع وان ساواها او غلبها فالامر مشكل عند الاطلاق لان الوضع

يرجح الحقيقة والغلبة ترجح المجاز والحق التوقف فى مثله ان وقع فى الكتاب

والسنة الى ان يجيء تفسيره عن اهل الذكر ع صيغة الامر مجردها

اى عارية عن قرائن الوحدة والتكرار وانما تدل على طلب الماهية

اى الماهية المطلقة المعراة عن الخصوصيات فهى من حيث هى عام ملحوظة

لا بشرط مدلول تلك الصيغة افعل ابدا لكن بشرط الامكان كما قاله الا

فلم تدروا لانها هى الاولى لا بما هى اى فلم يدروا اهى موضوعة للمرة

او التكرار او للقدر المشترك واعلم ان ههنا مذهبا اخر خامسا نسبه

العلامة فى الى المرتضى وهو ظاهر كلامه فى الذريعة وهو القول بالاشتراك

اللفظى بينهما ودليله حسن الاستفهام بان ارث هذا وذاك وهو

يدل على الاشتراك اذ لو كانت لاحدهما او لامر يعمهما لتبادر فلم يحتج الى

الاستفهام ولاستعمالها فيهما والظاهر من الاستعمال هو الحقيقة والجواب

عن الاول

عن الاول ان الاستفهام يحسن عن افراد المتواطى فانه اذا قيل اعتق رقبة ان يقال

المؤمنة ام كافرة وعن الثانى ان الاستعمال اعم ولا يدل على احدهما واصالة الحقيقة

معارضة باصالة عدم الاشتراك اذا عرفت هذا فنقول منهم من فسر مذهب

الوقف بحيث يحتمل ارادة مذهب الاشتراك حيث قال يحتمل ان يكون المراد انهم

لم يدروا اهو موضوع لهذا ولذاك وان يكون المراد عدم العلم بمراد المتكلم

منهما انتهى وقال قطب المحققين ومنهم من توقف اما لدعوى الاشتراك

او لعدم العلم بالواقع وعلى التقديرين فالصيغة المجردة لا يقتضى شيئا منهما

على التعيين وهو المراد من الوقف انتهى اقول هذا ليس بسديد لان دليلهم

الاتى لا يناسب الاشتراك اصلا لنا ان المتبادر من الامر اى المتبادر من صيغة

افعل ونحوها طلب ايجاد حقيقة الفعل اعنى المصدر الذى هو جزء لهذه الصيغة

والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته ضرورة ان الجزئيات خارجة عن الماهيات

المشتركة واعترض بان خروجهما لا يستلزم عدم دلالة الصيغة عليهما لجواز ان يكون

احدهما او كلاهما لازما لمهية الطلب واجيب بانهما غير لازمين لها اما التكرار

فلان المامور يخرج عن العهدة بالمرة فلا يكون لازما للماهية ولا لوجودها واما

المرة فلانها وان كانت لازمة لوجودها اذ هى من ضروريات الوجود الا

انها ليست لازمة للمهية لفهمها بدونها ولانها متحققة فى التكرار دون تحقق المرة

وبالجملة عدم استلزام فرد للماهية المشتركة ظاهر والتحقيق انه لا حاجة لنا

الى بيان عدم اللزوم وعدم الدلالات لان المفروض ان الصيغة لا تدل عليهما

بالوضع فان دلت عليهما بالالتزام لم يضر لان تلك دلالة عقلية والبحث فيها

ونحوهما كالشدة والضعف والعلة وامثالها كل غير نا ولا لعل

لان نسبة العدد الى اصل الفعل كنسبة الزمان والمكان والالة اليه على السواء

فكما لا يدل الفعل على هذا بالاتفاق كذلك لا يدل على ذلك لصدق الحقيقة
التي هي المطلوبة بالامر بها اشارة الى وضع ما يرد هنا من ان حصول الامتثال
بالمرة يدل على كون الصيغة لها وهو خلاف مدعاكم فاجاب بان حصول الامتثال
بالمرة ليس لكون الصيغة دالة عليها بخصوصها بل بواسطة صدق الحقيقة
المطلوبة عليها واورد عليه بان هذا بعينه استدلال القائلين بالمرة مع
جوابه ويجيء صريحا فلا وجه لذكره هنا واجيب بان ذكره هنا لغرض دفع
السؤال وفيما لدفع الاستدلال فلا يكون تكرارا بلا فائدة وبتقرير
اخر اشارة الى ان في هذا التقرير اعادة مفاد الدليل المذكور بعبارة
اخرى اذ حاصلها الامر بمجرد طلب الحقيقة الفعل والوحدة والتكرار خارجان
منها الا انه قاسهما سابقا على المكان والزمان في عدم الدلالة وبين
انهما من صفات الفعل والموصوف لا دلالة له على شيء من صفاته فالدال عليه
ايضا لا دلالة له عليها فالفرق بين التقريرين من وجهين احدهما ما ذكرنا
والثاني ان التقرير الاول يدل على ان الصيغة لا دلالة لها عليهما واما
التزاما فلا والثاني يدل على انه لا دلالة لها عليهما اصلا وتنبيه الى
جعل هذا دليلا على حدة على المطلوب كما فعله ابن الحاجب ليس له كثير فائدة
ثم انه لا قضاء في انه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعني
المعنى المصدري يرد عليه ولا ان الوحدة والتكرار وان كانا وصفين
للمعنى المصدري لكن يجوز ان يكون الصيغة بهيئتها موضوعة للفعل
والموصوف معا والى هذا اشار بقوله وما يقال وثانيا ان الاصوليين
اختلفوا في ان المطلوب بامر مطلق هل هو نفس الماهية المطلقة او جزئي
من جزئياتها فذهب كثير منهم الى الثاني ولا شك ان الجزئي هو الماهية

المقيده

المقيده بقيد الوحدة وثالثا ان ابن الحاجب صرح في شرح المفصل
بان اسم الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحدة المطلقة واطلاقه على الواحد
بالحقيقة بخلاف علم الجنس فانه موضوع لنفس الماهية واطلاقه على الواحد
بالمجاز ومع هذه الاقوال والاحتمالات كيف يصح منك دعوى التبادر
تارة وعدم الخفاء اخرى ويمكن ان يجاب عن الاول بان الامر يقيد تارة
بالوحدة واخرى بالتكرار من غير تناقض ولا تكرار فدل ذلك على انهما
ليسا بداخلين في الموضوع له وقد يقال احدهما للتاكيد والاخر لصرفه
عن الظاهر الى خلافه ويجاب بان كل واحد منهما خلاف الاصل اذ التاكيد
خلاف التاسيس وحمل اللفظ على ظاهره اولى من حمله على خلاف
الاصل والظ وعن الثاني بان من قال المط هو الجزئي مراده ان المط
هو الطبيعة من حيث هي ولكنها لما لم يكن موجودة الا في ضمن فرد
كان الفرد هو المطلوب بمقتضى العقل لا بدلالة اللفظ وعن الثالث
بان صاحب المفتاح صرح في بحث التعريف باللام ان الخلاف في غير
المصادر المنونة واما المصادر المنونة فهي للطبيعة من حيث هي بلا خلاف
فلا يدل على صفة الضرب لان دلالة الضرب على المعاني الثانوية
انما هي لدلالة المعاني الاولية عليها وقد عرفت بحكم المقدمة الاولى
ان المعنى الاول لا يدل على الثانوي فاللفظ ايضا لا يدل عليه وما يقال
حاصله ان الفعل بحسب المادة يعني المصدر لا يدل على الوحدة مثلا لما ذكرت
ولا يجوز ان يدل عليها بحسب الهيئة بان يكون هو بتلك الهيئة موضوعا
للموصوف والصفة جميعا والنزاع انما وقع في هذا لا في الاول
فيلزم التكرار في المامور قيل لزوم ذلك مم لجواز ارتفاع الضدين

فلا يلزم من نفي احدهما دائما اثبات الاخر دائما واجيب عنه اولا بان فرض
الكلام في الضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون فانه اذا انتفى احدهما
ثبت الاخر قطعا وثانيا بان المراد بالضد الضد العام اعني الترك ومن
المعلوم ان دوام الكف من ترك الفعل انما يكون بذلك الفعل اذ
لعل التكرار انما فهم من دليل اخر كالاجماع والسنة والتقييد بجملة او
شرط الى غير ذلك لا بمجرد الامر وكلامنا فيه ومما يؤيد ذلك ان الصوم
في كل عام مرة والصلوة في كل يوم خمس مرات فالتكرار مختلف ولو كان
بمقتضى الامر نفسه لما كان كذلك وهو باطل لان اللغة انما تثبت
بالنقل على ان النهي عند كثير من المحققين منهم المرتضى كالامر في عدم
التكرار فلهم ان يمنعوا اصل قياسكم قيل ولو سلم ثبوت اللغة بالقياس
فانما هو بالقياس الصحيح وهذا القياس غير صحيح لانه قياس احد المتناقضين
على الاخر لما بينهما من المباينة المنافية للقياس هذا ليس بشيء لان العلة
وهي الطلب الجازم موجودة فيهما وعند الاشتراك في العلة يجب الاشتراك
في المعلول مع ان المطلوب في النهي هو طلب كف على ما قيل فان النهي يقتضي انتفاء
الحقيقة تحريره ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال الماهية في الوجود
هو انما يتحقق اذا منع ادخال كل فرد من افراده في الوجود اذ مع ادخال
فرد ما يكون قد ادخل تلك الماهية في الوجود لاشتمال ذلك الفرد عليها وهو ينافي
مقتضى النهي بخلاف الامر فان المطلوب منه ادخال الماهية في الوجود
وهو يتحقق في الاثبات بفرد ما لتحقق الماهية المطلوبة فيه وايضا
التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور به اذ لو كان للتكرار يعم جميع
الاوقات الممكنة لانه ليس في اللفظ ما يشعر بتخصيصه بوقت دون آخر

فلو حمل

فلو حمل على بعض الاوقات لزم الترجيح بلا مرجح واذا عم جميع الاوقات
منع من فعل غيره فيها لاستحالة اجتماع الضدين ويستلزم ذلك فساد امر
معاشه ومعاده ولذلك قيل التكرار في الامر يستلزم التكليف بما لا يطاق
وانه محال على انه يوجب ان ينسخ الامر كل تكليف بعده اذ هذا التكليف يستلزم
دفع حكمه في بعض الاوقات وهو النسخ اذ التروك تجتمع وتجامع
كل فعل كترك الزنا والشرب والشتم والضرب فانها تجتمع وتجامع فعل الصلوة
مثلا وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا عن ضده يعني ان
اراد بالضد في قوله الامر بالشيء نهي عن ضده الضد الخاص اعني الاشياء
الوجودية المانعة لفعل المامور به او الضد العام بمعنى احد هذه الاشياء
لا بعينه فذلك تم وسيجيء ان الامر بالشيء غير مستلزم لهما وان اراد به الضد العام
بمعنى الترك والامر دال على المنع منه وهو معنى النهي لكن نمنع على هذا
التقدير وعلى التقديرين الاولين بعد التسليم كلية الكبرى والمراد بقوله
المجيب عن ضده الضد الخاص والضد العام بالمعنى الاول فانه في حكم الضد
الخاص وفي حيز المنع ايضا وقوله او نخصصه بالجر عطف على التسليم وقوله
وارادة الترك منه اي من الضد العام احترازا عن الضد العام بمعنى اخر
لانك قد عرفت انه مندرج تحت قوله عن ضده فقد ظهر ان الجواب عن الضد
الخاص والعام المقارب له اولا بمنع الصغرى وثانيها عنهما وعن العام
بمعنى الترك بمنع كلية الكبرى فان كان دائما فدائما اي فهم الدوام
من النهي الضمني يتوقف على فهمه من الامر فلو انعكس لزم الدور يقتضي
المنع من السكون دائما اذ لو جاز السكون في الجملة لزم التناقض
المنع من السكون فيها ضرورة ان الضد الحركة في ساعة تركها في تلك الساعة

لا مطلقا ولوكان للتكرار لما عد الاولى ولوكان للماهية او التكرار لما عدا
الاولى ولوكان للماهية او التكرار لما عدا اذ المقصود نفي المذهبين كليهما
والجواب انه انما صار ممتثلا لانه اتى بالمأمور به والجواب هذا الجواب لا يتاتى
على راى القائلين بالتكرار مع ان دلالة الدليل على نفي التكرار اظهر من دلالته
على نفي الماهية ويمكن لهم ان يجابوا بانه عد ممتثلا لان القرينة قد تدل على
عدم التكرار والا فلا نم الامتثال لا لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها
فان قلت لو كان كذلك لما نسب الامتثال الى فعل المامور به مرة لكن العرف يشهد
بذلك قلنا انما نسب الامتثال اليها لانها من ضروريات الوجود لا بخصوصها
من حيث هو ولدلالة القرينة على اعتبار خصوصها اذ لو كان كذلك
لم يصدق الامتثال فيما بعدها وفيه نظر لان الفعل في المرة الثانية
كما هو فرد الطبيعة من حيث هي كذلك كان فرد الطبيعة المعتدة بالوحدة
المطلقة فالتفرقة بانه اذا كان لطلب الطبيعة كان ممتثلا لمرة الثانية واذا كان
للمرة لم يكن كذلك محل بحث واجيب بان مرادهم بالمرة الواحدة لزوم الاقتصار
عليها من غير زيادة كما اشار اليه المص في تفصيل المذاهب فعلى هذا الفعل
في المرة الثانية فليس من افراد المرة بهذا المعنى فلو اتى به ثانية لما عد ممتثلا
لمن كان عليه ركعتين فاتى بثلاث ركعات فانه غير ممتثل قطعا بمثل
في الاصل المتقدم من انه اذا ثبت اى كونه للماهية او المرة او
التكرار يمنع الخلاف اى من يبحث ويجتهد كما مر وذلك لكاف
اى السبق والتبادر الذى يعتد في اثبات ما يدل بما يقصد فيه تعيين
مدلوله وقد عرفت وجه العدول عنا خبيار الاتحاد الى هذا اتفاقا
وجماعة منهم صاحب المفتاح ووافقهم في ذلك كل من قال بالتكرار

ليحصل

ليحصل ما هو المطلوب وهو استغراق الاوقات **قوله** فيتوقف كما هو شان
الالفاظ المشتركة عند الاطلاق **قوله** منهم من المحقق ومنهم ايضا مشاهير
المخالفين كالحاجب والشافعي والفخري وصاحب المنهاج قوله لنا نظير ما تقدم
يتوجه الى هذا جميع ما قلناه فيما تقدم فلا نعيده **قوله** مدلول الامر طلب حقيقة
الفعل اى فقط من غير دلالة على الفور والتراخي لا بحسب المادة ولا بحسب الصيغة
قوله واجيب عنه بان ذلك انما يفهم بالقرينة وبهذا يندفع ايضا ما احتج
به صاحب المفتاح على الفورية حيث قال فتبادر الفهم عند الامر بشيء بعد
الامر بخلافه الى تغيير الامر الاول دون الجمع بين وارادة التراخي فان المولى اذا
قال لعبده قم ثم قال له قبل ان يقوم اضطجع حتى المساء يتبادر الى الفهم الى انه غير الامر
بالقيام الى الامر بالاضطجاع لا انه اراد الجمع بين القيام والاضطجاع مع ارادة
تراخي احدهما **قوله** طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا حتى لو علم عدم
الحاجة لم يفهم التعجيل ولما حسن عده في العصيان لا يقال الاصل عدم القرينة
لانا نقول العادة حاكمة لوجودها والا فالعصيان **قوله** اذ امرتك المراد بالامر
اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا وكلامنا بدون البحث في
الصيغة لا في لفظ الامر **قوله** ولو لم يكن للفور لما توجه عليه الذم الملام
عند لان قصد المخاطب بالترك في الموضع ايضا مما يوجب الذم سيما اذا كان ذلك
القصد مقرونا بالتجبر والاستكبار كما في هذا المقام بدليل ابى واستكبر انا
خير منه وعلى هذا يكفيه مثبتني منه ان يقول سوف اسجد وقد ذكرنا فيما تقدم
ما يقوى هذا المنع فتذكر **قوله** تقيد بوقت معين فليس بمطلق والنزاع
انما هو فيه **قوله** والدليل على التقييد لانه رتب السجود على هذه الاوصاف
بفاء التعقيب وهي مقتضية للسجود عقيبها من غير مهلة ولانه رتب الامر على

الشرط والشرط قد يكون سببا وعلة للجزاء قوله واما انتفاء اللازم فلانه
لبس الخ فيلد هذا ايضا عائد الى تكليف المح لان التاخير الى وقت معين لا
يعلمه اصلا لايقاعه فيه وعدم التاخير عنه مح قوله ولا نزاع في امكانه اي امكان
التصريح بجوازه بان يقول افعل ونعينت عنك الفور مع ان الدليل على عدمه
شرع التاخير جار فيه بعينه وهذا نقض اجمالي قوله لو كان التاخير معينا
اي لو كان تاخير الفعل الى اخر ازمنة الامكان معينا ولم يجز الاتيان به على
الفور وهذا الجواب نقض تفصيلي لانه يمنع الملازمة قوله وهو فعل المامور
به قال الامدي لانا نحن قد نعلل المامور به فان دلالة الاية على وجوب المسارعة
الى سبب المغفرة انما هي من جهة الاقتضاء دون المنطوق والاقتضاء لا عموم
له فلا دلالة لها على المسارعة الى كل سبب للمغفرة ويخص بما اتفق على وجوب تعجيله
من الافعال كالتوبة ونحوها ولا يعم كل فعل مامور به اقول ومما يؤيد على عدم
عمومه فيه ايضا وان فعل المندوب من اسباب المغفرة ولا يجب المسارعة اليه
اتفاقا قوله وانما يتحقق المسارعة اليه اتفاقا قوله وانما يتحقق المسارعة
والاستباق بان يفعل بالفور الحصر فان المسارعة والاستباق اعم
من الفور اذ الفور هو الاتيان بما بالمامور عقيب الامر من غير مهلة وهما
يتحققان في الموسع بالاتيان بكل فرد بالنسبة الى فرد بعده اللهم الا ان يقال
يثبت وجوبها ولم يقل احد بوجودهما في غير الفور اتفاقا فتثبت وجودها
في ضمنه وهو المط قال قطب المحققين هذا الدليل على تقدير تمامه انما
يدل على وجوب الفور شرعا والكلام انما هو في دلالة الصيغة عليه لغة
فلا يتم التقريب واجاب عنه صاحب المقود بانه اذا ثبت ذلك شرعا
ثبت لغة لان الاصل عدم النقل قوله لانهما انما يتصوران في الموسع

في الموسع دون

في الموسع دون المضيق قبل تمام تصورهما في المضيق ثم فان المسارعة والاستباق
الاتيان بالفعل من غير توان ولا منافاة بينهما وبين المضيق فلا يتم ما يكره
لصرف الامر عن الوجوب في الجواب انه لا يقال لغة ولا عرفا لمن فعل الحج على انه
انه سارع او استبق والتوانى لا يكون عند امكانه وهو في المضيق غير ممكن
قوله والا لكان مفاد الصيغة وهو الوجوب يقتضي عدم جواز تاخير المامور
به ومقتضى المساواة اعني المسارعة والاستباق جواز تاخيره فبينهما منافاة
وذلك غير جائز قوله فتامل قال في الحاشية وجه التامل ان حمل
دعوا على الغضب مجاز ويمكن ان يكون بمعنى بادروا ودليلا للفورية فتعارض
المجازان وحمل الاول ارجح للاصالة عدم الفورية انتهى اقول لو لم يكن هذا
نقلت وجهه ان مفاد الصيغة اي صيغة الامر في الايتين على تقدير حملها
على الوجوب هو الظن بفورية المامور به دون القطع لان هذا الدليل ظني
والظن بها لا يقتضي عدم جواز تاخيره ضرورة ان نقيض المظنون محتمل
ان كان مرجوحا وهذا القدر كاف لصحة استعمال المسارعة والاستباق
لانهما يقتضيان جواز التاخير مط فلا منافاة بين مفاد الصيغة
ومقتضاهما فليتامل قوله انما يقصد الزمان الحاضر لا يرد عليه انه لو كان
كل مخبر وكل منشئ غير قاصد للاحال لم لعدم جريانه في نحو قام زيد ويقوم
وهل قام ويقوم ما قصد فيه الماضي والاستقبال لان الكلام في المجرد عن القرائن
وتلك الامثلة مقترنة بها كالصيغة والسين ونحوهما نعم يرد عليه اولا
ان القول بان القائل زيد نائم غير قاصد الا اياه مبني على ان اسم الفاعل
لا يطلق حقيقة على من لم يتلبس بالفعل وهو مم وثانيا ان دلالة الاسم
على الزمان ممتنعة قال الشيخ عبد القاهر المقصر من الاخبار ان كان

فانه متوجها الى الحال كوقوع الطلاق في قوله انت طالق فانه لا يتاخر
عن التلفظ بهذه الصيغة بل المراد بالزمان الحاضر في الدليل هو ليس
الان الحاضر الذي لا ينقسم بل اجزاء متعاقبة من اواخر الماضي واوائل
المستقبل والفور وهو اوائل المستقبل داخل فيه والجواب ان الحال بهذا
المعنى محدود باول الكلام واخره والواقع في هذا الطرف انما هو
مضمون الامر اعني الطلب دون المطلوب والا لزم تحصيل الحاصل بل المطلوب
خارج عنه متصل به بناء على الفور وهو استقبالي قطعا ولم يقع في
شيء من اجزاء الزمان الحاضر قوله امامطلقا اي ما استقبالا مطلقا
سواء كان متعقبا للحال وهو الفور او غير متعاقب هو التراخي
وايضا انما عد هذا مع السابقة دليلا واحدا مع انه امكن ان يجعلها
دليلين لانهما مبنيان على امر واحد وهو ان النهي يفيد الامر قوله وهو
يقتضي الفور اي النهي يقتضي الانتهاء عن النهي على الفور فكان الامر
مقتضيا له على الفور قوله وجوابه يعلم من الجواب السابق اما الجواب
عن الاول فبانه قياس في اللغة وبالفرق من وجهين واما عن الثاني
فيمنع ان الامر بالشيء نهي عن ضده ومع التنزل فبان النهي بحسب الامر
فورا او غير فور قوله احتج السيد على مذهبه وهو ان الامر للاشتراك بين
الفور والتراخي لفظا قوله لا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ لان اللفظ
لو اختص باحدهما او بالقدر المشترك لتبادر منه الى الفهم فلم يحتج الى
الاستفهام والجواب ان الذي جواب عن دليل الاول توضيحه ان ظاهر
استعمال اللفظ في شيئين انما يقتضي ان يكون حقيقة فيما اذا تساوت
نسبتهما اليهما اما مع التفاوت بالتبادر وعدمه وقد بينا ان المتبادر

هو الاثبات المطلق فينبغي ان يكون بالاسم وان كان الغرض لا يتم باستعانة زمان
ذلك الثبوت فينبغي ان يكون بالفعل وقال في موضع آخر موضوع الاسم على ان يثبته
الشيء للشيء من قوله اقتضاء انه يتجدد ويحدث شيئا فشيئا فلا تعرض
في زيد منطلق لاكثر من اثبات المطلق لا نطلاق وفعلا له وهذا الكلام صحيح
في ان الاسمية لا تدل على الزمان اصلا ولو سلم فلا نم ان الدلالة بحسب الوضع
فالمستفاد من القياس على تقدير صحته ان الامر يدل على الحال واما ان الدلالة
بحسب الوضع فلا فلا يتم التقريب لو سلم مقابة لما في الباب ان الاسمية دالة بحسب
الوضع ان مضمونها وقع في الحال وح فالمستفاد من القياس ان مضمون
الامر اعني طلب الفعل وقع في الحال ولا يدل على ان ذلك الفعل المامور به لا بد
من ان يقع فيها فلا يتم المقصود قوله فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب لا يرد عليه
ما اورده بعض الافاضل من ان زيد قائم خبر والامر انشاء وبينهما مباينة
كلية فلا يصح قياس احدهما على الاخر لان مدار صحة القياس على ان الاشتراك
في العلة ههنا اعني كونه كلاما مجردا عن القرائن مشتركة وقد مر مثله
قوله قياس في اللغة اورد عليه بعض المحققين بان الحاق الفرد بالاعم الاغلب
ليس فيها قياسا اذ لا يعتبر فيه كون المقيس عليه اعم واغلب واجاب بان اثبات
اللغة انما يكون بالنقل والاستقراء والحاق الفرد به ليس داخلا فيهما فان قلت
يمكن ادخاله في الاستقراء يعني استقرينا فيما رايناه من الكلام وجدناه
دالا على الحال فحصل لنا الظن بان كل كلام كذلك والامر من جملته قلنا الامر
من الكلام الذي رايناه وكونه دالا على الحال المتنازع فيه فلا يتم الاستقراء
قوله وبطلانه بخصوص ظ اي بطلان القياس في اللغة بخصوصه ظ وان قلنا
بجوازه في الاحكام وقد مر مثله قوله لا يمكن توجيهه الى الحال بخلاف

غير لازم

انما هو طلب الفعل انت خبير بان هذا الجواب لا يمشي على الفور ويمكن اخراج
جواب عن هذا قوله ويكفي في حسن الاستفهام نقض تفصيلي يمنع قوله
والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ هذا الجواب ايضا لا ياتي
عند القائلين بالفور ولكن يمكن استنباطه ايضا قوله فائدة اذا قلنا
بان الامر للفور اعلم انما اذا قلنا بان الامر يجوز فيه التراخي فلا نزاع في
انه لو فات في اول اوقات الامكان وجب الاتيان به في غيره بمقتضى ذلك
الامر واما الاول ان قلنا بانه للفور فاما ان يكون هناك دليل على
وجوب الاتيان به في غيره ان فات او دليل على عدم وجوبه فلا نزاع
في وجوب الاتيان به على الاول وعدمه على الثاني الا ان ذلك الكلام
خارج عن محل النزاع واما ان لا يكون هناك دليل اصلا لا على هذا
ولا على ذاك وهذا محل النزاع فمنهم من قال لوجوب الاتيان به بمجرد ذلك
الامر ومنهم من قال بعدم وجوبه وثمرة الخلاف ان الامر اذا صدر
من الشارع ثم فات المامور به فالاصل فيهما القضاء على الاول حتى
يصدر منه ما يدل على وجوبه قوله احتجوا للاول اقول دلالة هذا
الدليل بظاهره على نفي الفور اظهر منه لا لكنه على وجوب الاتيان
بالمامور به بعد فوت الفور وانما قلنا بظاهره لانه يمكن تقريره
على وجه منطبق على المطلوب من وجهين احدهما ان الامر ان كان للفور
كان مقتضاه كون المامور فاعلا لذلك الفعل في هذا الوقت وهذا
مقيد والمطلق اعني كون المامور فاعلا على الاطلاق جزء منه
والامر بالمركب امر بكل واحد من اجزائه فالمطلق من مقتضيات الامر
ومن مقتضياته ايضا القيد وبفوت الثاني لا يفوت الاول

وذلك

٤٣

وذلك يوجب استمرار الامر بالمطلق عند فوات القيد كما كان الامر متعلقا
به حال وجوده ويمكن ان يجاب عنه بان المامور به هو المقيد من حيث هو مقيد
وتعلق الامر بالجزء انما هو باعتبار تحققه في ضمن الكل وذلك لا يوجب
تعلقه به بالاستقلال وسر ذلك ان خصوص القيد يجوز ان يكون له مدخل
في حصول ما يرجح تعلق الامر به من جهة الحسن والمصلحة فبفواته يفوت المرجح
وبفوت المرجح ينتفي الامر وثانيهما ما اشار اليه المص بعيد هذا وهو ان مقتضى
الامر انما هو طلب الفعل على الاطلاق والفور ليس من مقتضياته حتى ينتفي
الامر بانتفائه بل وجوب الفور انما نشأ من دليل اخر كوجوب المسارعة والاستباق
فاذا فات ما ليس من مقتضيات الامر لا يلزم منه فوات مقتضاه بل يجب
استمراره قوله يجري مجرى قوله الخ وذلك لان الامر لو كان للفور والفور
عبارة عن الاتيان بالفعل في الزمان المستقبل بزمان الامر كان قوله
افعل يجري مجرى ان يقول افعل في الزمان المتصل بزمان التكلم قوله فالمسألة
لغوية بناء على ان افعل هل هو موضوع لغة لهذا او لذاك قوله فكان الواجب
ان يبحث عنه لان كل ذي مذهب اذا بنى مذهبه على امر غير ضروري وجب عليه
بيانه ثم يثبت مذهبه والفريقان لم يتعرضا للبيان نفيا واثباتا قوله و
التحقيق في ذلك فان المكلف اذا لم يات بالمامور به في اول اوقات الامكان
هل يجب عليه الاتيان في الثاني ام لا قوله ولا ريب بفواته في فوات وقته
لان الواجب اذا كان في وقت يفوت بفوات ذلك الوقت وحاصله ان
المعتبر هو المقيد من حيث هو مقيد ولا ريب في انتفائه عند انتفاء
القيد ولا يجوز لهم ان يقولوا امرنا بالفعل وبتخصيصه بوقت وبفوت
الثاني لا يفوت الاول لانا قد ذكرنا ما يدفع هذا القول على ان المامور به

به وان كان متعددا عقلا لكن التعدد فيه خارجا لم يجوّزان يكون بسيطا
يعبّر عنه بذلك المركّب بل الحقّ هذا كما قال الحكماء ان النوع الاضافي
وان كان مركبا في الذهن من الجنس والفصل لكنه لا تركيب فيه في الخارج
والا لامتنع حمل الجنس والفصل عليه لان الحمل يقتضي اتحاد الموضوع
والمحمول في الوجود الخارجي لئلا يكون حكما باتحاد الاثنين فيكذب
وتغايرهما في الوجود العقلي ليفيد قوله وايجاب المسارعة والاستباق
لم يحضره موتا نظير ذلك وجوب الحج فانه لولا لا ينمطر والتصوّر
مقتضي
فقضيته بالفور واذا عصى المكلف بتركه اولا وجب الاتيان به ثانيا كما هو
الابد قوله فينبغي ح القول بسقوط الوجوب فيه نظر لان كل من قال بالتكرار
قال بالفور كما ذكرنا سابقا وصرح به الاصوليّون وعلى هذا لا يستقيم
القول بسقوط الوجوب عند كل من قال بالفور اللهم الا ان يقال الفور
عندهم مستفاد من خارج لا من مجرد الصيغة فهو داخل في قوله ومن
اعتمد على الاخير فح يرد ان العموم المستفاد من قوله والذي يظهر من
كلامهم ارادة المعنى الاول ثم قوله على ان الامر بالشيء مطلقا ما يتعلق
به الامر اما مطلق وهو على ما عرّفه بعضهم ما لا يتوقف تعلق الامر به
على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك واما مقيد وهو بخلافه
وانما اعتبر الحيثية لجواز ان يكون الشيء مطلقا بالنسبة الى اخرى كالصلوة
فانها مطلقة بالنسبة الى مقدّمة ومقيد بالنسبة الى اخرى كالصلوة
فانها مطلقة بالنسبة الى الطّهارة ومقيدة بالنسبة الى الوقت والقدرة
والحيثية معتبرة في تعريف الاضافات كما صرّح به الشيخ في الشفا في
المقيد
بحث الجنس والفصل اذا عرفت هذا فنقول قوله مطلقا احتراز عن

فان الامر

فان الامر بالزكوة والحج والصّلوة مثلا لا يقتضي ايجاب مقدماتها التي
لها مدخل في تعلق الامر بها كالنصاب والاستطاعة والوقت اتفاقا
قوله يقتضي هنا ايجاب ما لا يتم الا به الخ فيجب تحصيله ويذم على تركه وانما
لم يقل ايجاب ما لا يتم الا به لئلا يتوهم ان الامر بالشيء نفس الامر بمقدماته
في الحقيقة دونه لانه لو سلّم ذلك فهي انما في السبب لا مطلقا كما ستعرفه قوله
شرطا كان او سببا او غيرهما المراد بالشرط هو الشرط الشرعي وهو ما يتأتى
الفعل بدونه عقلا وعادة الا ان الشارع جعله شرطا لايقاعه على الوجه
المشروع كالوضوء للصلوة والمراد بالسبب ما يلزم من وجوده وجود شيء ومن
عدمه عدمه وهو المعبّر عنه بالعلة التامة كالصّلوة للكون على السطح
والاطعام للاشباع والمراد بغيرهما المقدمات العقلية والعادية
اما الاولى فهي ما لا يتأتى الفعل بدونه عقلا ويسمى شرطا عقليا ايضا
كنصب السلم للصعود وكترك جميع الاضداد في الواجب وفعل ضد واحد في
الحرام واما الثانية فهي ما لا يتأتى الفعل بدونه عادة ويسمى شرطا عاديا
ايضا كغسل جزء من الراس نفس الوجه كله وستر جزء من الوجه لستر الراس
بقوله
كله وانما اتى بقوله بغيرهما مع ان ذلك الغير ايضا شرط كما عرفت ولم يرد
شرطا مفهومها الاعم الشامل للثلاثة احترازا عن ايهام تخصيص الشرط
بالشرعي واخراج غيره وتصريحا لادخال ذلك الغير قوله مع كونه مقدورا
احترز عما لا يكون مقدورا فان الامر لا يقتضي ايجابه لان التكليف بما لا يطاق
قبيح كالصّلوة فان الامر بها لا يقتضي ايجاب الوضوء اذا لم يكن مقدورا
لعدم الماء او لعدم القدرة على استعماله بل يقتضي ايجاب بدله وهو
التيمم فان لم يكن مقدورا لم يقتضي شيئا منهما وفيه نظر لان ايجاب الصّلوة

اما ان يكون ثانيا مع قدم القدرة بالطهارة اصلا او يكون زائدة فعلى
الاول يلزم التكليف بما لا يطاق ولان وجود ذي المقدمة مع امتناعها محال
وعلى الثاني يلزم ان لا يكون ما كان واجبا مطلقا واجبا مطلقا بل
مقيد وهو ايضا باطل ثم اقول انت خبير بان الكلام في مقدمات المطلق
نقول لم مع كونه مقدورا واستدلت اذ المطلق بالنسبة الى غير المقدور مقيد
لا مطلق فليس للمطلق من حيث هو مطلق مقدورية يحتاج في اخراجها
الى هذا القيد قوله وخالف في غيره اي مطلقا سواء كان ذلك الغير شرطا
شرعيا او عقليا او عاديا وهنا مذهبان اخران لم يذكرهما المص احدهما
انه لا يجب شيء منهما سببا كان او غيره وثانيهما انه يجب الشرط الشرعي دون غيره
قوله واشتهرت حكاية هذا القول والعلامة من اهل تلك الحكاية قوله
ولكنه يوهم ذلك في بادي الراي يجوز ان يكون بالهمزة من بدء بغيرها من
بدا اذا ظهر اي ولكن كلامه في الكتابين يوهم ذلك القول في اول حدوث
رايهم او فظاهر حدوث رايهم اراد بذلك ان هذا القول شيء عن لهم
بملاحظة ظاهر الكتابين من غير روية وتامل فيهما ليعرف انه يقول بوجوب
جميع مقدمات المطلق سببا كان او غيره قوله وقال في جملته ان الامر في الشريعة
يرد على ضربين ح بين السيد السند قدس سره ان الواجب على قسمين مقيد
ومطلق وان ما يتوقف عليه الاول اعني مقدمات الوجوب غير واجب بخلاف
ما يتوقف على الثاني اعني مقدمات الفعل والوجود فانه واجب مطلقا
سببا كان او غيره حيث حكم في الضرب الثاني بوجوب مقدمات الفعل
على سبيل العموم واما ما ذكر الصلوة والوضوء فعلى سبيل التمثيل ونعم
لم يقل احد بوجوب غير السبب دونه على ما هو المعروف في الاصول ومن هنا

ظهر

ظهر ان كلامه في الكتابين غير مطابق للحكاية فح نقول ليس مقصوده من
التفصيل ان السبب واجب دون غيره ليناقض اول كلامه اخره بل المقصود منه
ان الامر المتعلق بالسبب في الحقيقة بخلاف الامر المتعلق بذي الشرط فانه متعلق
به وبالشرط جميعا والغرض منه دفع ما يتوهم من اطلاق العلامة ان الامر
بالشيء امر بما لا يتم الا به وهو ان الامر بذي المقدمة مطلقا سببا كان او
غيره نفس الامر بالمقدمة مما لا بد وعلى هذا لا تناقض بين كلاميه وفيه نظر
من وجهين احدهما ان هذا التناقض وان اندفع بهذا التوجيه لكن
تحقق التناقض بوجه اخر لان التفصيل بهذا المعنى تناقض ما صرح به
في الضرب الثاني فان الامر متعلق بالمجموع مط وثانيهما انه يمكن حمل التفصيل
على ظاهره كما فهمه الحاكي وجعل قوله والامر يرد في الشريعة الخ على بيان محل
النزاع وتوضيح ذلك ان اطلاق الامر يشعر بان النزاع في وجوب مقدمة
الواجب على الاطلاق سواء كان ذلك الواجب مقيدا او مطلقا كما يشعر به
قوله فاذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين فكيف يجعلهما قسما واحدا فبين
قدس سره ان الواجب على ضربين مقيد ومطلق والنزاع انما هو فيما
يتوقف عليه الثاني دون الاول فلا يصح حمل الجميع محل النزاع نعم
ظاهر قوله والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل دل على ان ذلك
مذهبه وليس المراد ذلك بل المراد انها يجب عند القائلين بالوجوب
والامر في ذلك بين وعلى هذا لا تناقض اصلا وصحة الحكاية قوله وفرقا
في ذلك بين السبب وغيره مقصود السيد ره بيان ان مقدمة المعتقد
لا يجوز ان يكون من قبيل الاسباب لان الامر به انما يكون بعد تحققها
وهي ان كانت سببا يستلزم وجوده فالامر ح امر بالموجود وانه

وانه ممتنع واما مقدمة المطلق فانها اعم من ان يكون سببا او غيره
لان الامر به يصح مع وجودها وعدمها فيصح ان يكون مقدمة من قبيل
الاسباب على ما فهمه الحاكي ببيان الفرق في مقدمة الضرب الثاني الذي
هو محل النزاع بين السبب وغيره فاوجب الاول لان الامر بالمسبب انما هو
في حال عدم السبب لامتناع طلب الحاصل والمسبب حال عدم سببه ممتنع فلا
يتعلق بالمسبب حقيقة لانه المقدور دون الثاني لان ذو الشرط لم يلزم
وجوده عند وجود شرطه بل جاز وقوعه وعدم وقوعه كان مقدورا
فالامر يتعلق به لا بشرطه والذي عدل به المصنف من تفسير الحاكي الاول مورد
لزوم التناقض بينه وبين معتقده في الضرب الثاني من وجوب جميع
مقدماته الثاني جعل التكليف مشروطا بشرط وظاهر ان الشرط المصحح
للتكليف هو شرط الوجوب دون الوجود الثالث ان هذا خارج عن
محل النزاع على تفسيره اذ هو فيما يتوقف عليه الواجب المطلق وان المقيد
والواجب هنا مقدمتان ان مقدمة غير واجبة خارج عن محل النزاع
الرابع ان الشرط والسبب مشتركان في امتناع وجود الواجب بدونهما
وهو مناط وجوب السبب بامر المسبب لا دخل لاستلزام وجوده فينبغي
ان يكون مناطا في وجوب الشرط ايضا فالفرق المذكور غير مؤثر في وجوب
احدهما دون الاخر الخامس قوله بخلاف مقدمات الافعال فان
المناسب على تفسيره ان يقول بخلاف غيره اقول قد عرفت دفع الاول
بما مر ويمكن الجواب عن الثاني بان التكليف غير مشروط اذ المعنى انه
لا يجوز ان يوجب علينا المسبب مع شرطه وهو انتفاء وجود السبب بخلاف
الصلوة فانه يجوز ان يكلفنا بها مع شرطه وهو وجود الطهارة ولا يلزم

منه

منه ان يكون التكليف بل هي شرط فالوجودها على الوجه المشروع فكيف
يصح ان يجعلها شرطا للتكليف وهذا يندفع الثالث ايضا وعن الرابع
بانه جعل كمال اللزوم مناطا للوجوب وظاهر انه يتحقق في السبب اذ المسبب ثم
معه وجودا وعدما دون الشرط والحاصل ان عدم تعلق القدرة بالمسبب
مط وتعلقها بالشروط في الجملة فارق وهذا القدر كاف في تعلق الامر با
لمشروط دون المسبب في الحقيقة وعن الخامس بان قرينة المقابلة دلت على ان
المراد بالمقدمات غير السبب من الشروط فليتامل قوله بخلاف مقدمات
الافعال تقريره على راى المصنف حيث جعل الشرط شرطا في التكليف ان
تعليق التكليف بالسبب حج لما مر بخلاف تعليقه بالشرط فانه يجوز ان يكلفنا
بالصلوة بشرط اتفاق وجود الطهارة ومقتضاه ان التكليف بالصلوة
ح مشروطا بالطهارة فبدونها لا يجب شيء منهما ومعها يجب الصلوة دون الطهارة
فوجوب الصلوة مقيد بالنسبة الى الطهارة كوجوب الزكوة والحج فانه
مقيد بالنسبة الى النصاب والاستطاعة وفيه نظر لان هذا مناف لما في الضرب
الثاني من ان الطهارة شرط لوجود الصلوة لا لوجوبها وللفرق بين الضربين
من ان وجوب الزكوة والحج مقيد ووجوب الصلوة مطلق واجاب عنه
ولده قدس سره بان كلام السيد بعد بيانه سابقا ان الطهارة شرط
الوجود دون الوجوب لا يقتضي كون وجوب الصلوة مشروطا بالطهارة
وان غرضه هنا ان التكليف بالشرط والمشروط ليس على حد التكليف
بالسبب والمسبب من انفكاك احدهما عن الاخر بخلاف الشرط والمشروط فضلا
ذلك مسوغا لجواز تعليق وجوب الفعل على الشرط دون السبب غاية ما في
الباب انه جعل الصلوة بالنسبة الى الطهارة من امثلة المقيد فرضا او تقديرا

على راى الحاكمى انا لا ايجاب المسبب يقتضى ايجاب سببه لما مر بخلاف ايجاب المشروط
كالصلوة فانه لا يقتضى ايجاب شرطه كالطهارة لان المشروط فى حال وجود
شرطه مقدور لنا لجواز وقوعه وعدمه فالامر يتعلق به لا بشرطه فليتامل
فى هذا المقام فان كلام السيد قدس سره معقد غاية التعقيد والرشاد فى الامور
الى الله المجيد قوله وبنى على هذا اى بنى على ان ما يتوقف عليه المقيد لا يكون
واجبا نقض استدلال المعتزلة على وجوب نصب الامام على الرعية
بان اقامة الحدود واجبة عليهم تقرير النقض انا لا نم ان اقامة وجوب
اقامة الحدود عليهم بالنسبة الى نصب الامام مطلق لجواز ان يكون مقيدا
ومقدمة المقيد ليست واجبة واقول على تفسير الحاكمى سلمنا لكن
لا نم ان التنصيب للامام سبب لجواز ان يكون شرطا ومقدمة المطلق اذا كان
شرطا ليست بواجبة قوله وهذا كما ترى ينادى الخ اى قوله بوجوب مقدمة
المطلق مطلقا ينادى بانه مغاير لما هو المشهور فى كتب الاصول من
الحكاية عنه وقيل جعل الصلوة ونحوها مما هو واجب مطلق بالنسبة الى مقدمة
واجبا مشروطا ينادى بالمغايرة لما هو المعروف فى الكتب المشهورة
من انها واجب مطلق ويقرب منه ولده قدس سره من ان وجه المغايرة
كون كلام الاصوليين يقتضى الحكم بالوجوب المطلق وانما اختلفوا
فى وجوب المتوقف عليه وكلام السيد يقتضى عدم الحكم بوجوبه الا عند
اتفاق وجود مقدمة فيدونها لا يكون واجبا ولا هى واجبة انتهى
ما افاد قدس سره فى الدرس قوله وما اختاره السيد قدس سره اى ما اختاره
السيد قدس سره فى هذا الاصل من ان الامر بالمسبب بعينه امر بالسبب محل
تامل وارجاع ضمير منه الى الموصول بابائه لفظ المحل وكان وجه التامل

ما يشير اليه بعد السطرين والاولى ان يقال ما اختاره السيد قدس سره فى نقض
استدلال المعتزلة محل تامل وكان وجه التامل ان اللازم من هذا
النقض ان اقامة الحدود لا يجب الا بعد نصب الامام وليس كذلك لانها
واجبة نصب الامام اولا غاية ما فى الباب انها لا يقع ولا يتصور الا عند
نصب الامام وانت خبير بان التامل على التوجيه الاخير انما يحتاج
اليه اذا جعل النقض مبنيا على ما فهمه المصدرة من مذهبه واما اذا جعل
مبنيا على التفصيل الذى فهمه الحاكمى فلا قوله فى المعنى المعروف وهو لم يقل
بوجوب السبب دون غيره من الشروط قوله خلاف معروف فيما وصف الخلاف
بذلك لان اصل الخلاف موجود كما ستعرفه قوله بل ادعى بعضهم فيه الاجماع
ادعى السيد قدس سره وقطب المحققين فى شرحهما على المختصر الحاجبى والمحقق
التفتازانى الاجماع فى وجوب السبب قوله وان القدرة غير حاصلة
مع المسببات اى وحدها بل هى حاصلة معها بتوسط الاسباب فصح
الحكم بالبعد المذكور وصح الاخرى ايضا اذ المراد بقوله لعدم تعلق القدرة
بها عدم تعلقها بها اصلا لا وحدها ولا بتوسط الاسباب فبعد تعلق
التكليف بها وحدها اشارة الى ان تعلق التكليف بها وحدها جائز
عقلا لكونها مقدورة فى الجملة ولكنه مرجوح مستبعد والراجح تعلقه
بهما لان الظاهر يقتضى ان يكون تعلق التكليف بها بواسطة تعلقها
باسبابها قوله اما بدون الاسباب توضيحه ان المقدور لا بد من
ان يكون كل واحد من فعله وتركه ممكن والمسببات ليست كذلك لان
فعلها ممتنع وتركها واجب عند عدم الاسباب وبالعكس عند وجودها
وفيه نظر لان امتناع الفعل الغير لا ينافى امكانه بالذات وهو المصحح

لتعلق القدرة والنظر الذي ورده المصنف يؤول الى هذا قوله فالواجب حقيقة
هو الخ اي وحده دون المسبب قوله وهذا الكلام اي القول بان الوجوب في
الحقيقة لا يتعلق بالمسببات قوله وهذا القدر كاف اي من تعلق القدرة بالمسببات
بتوسط الاسباب كاف في جواز التكليف بها وحدها وان كان مستبعدا
ثم ان انضمام الاسباب اليها في التكليف والحكم بوجوب كل واحد منها يرفع
هذا الاستبعاد على التقديرين لم يثبت ما ادعاه المستدل من ان الواجب
هو الاسباب وحدها قوله ومن ثم اي ومن اجل ان القدرة يتعلق با
لمسببات بتوسط الاسباب وهذا القدر كاف في جواز التكليف بها حكى بعض
الاصوليين عن بعضهم القول بعدم وجوب السبب ايضا كالشرط والحاكي هو
صاحب المنهاج حيث قال فيه وجوب الشيء يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان
مقدورا وقيل يوجب السبب دون الشرط وقيل لا فيهما ومثله عبارة الحاجبي
في المنتهى وقريب منه عبارته في المختصر قوله لكنه غير معروف الضمير عائد
الى القول او الى البعض الاخير قوله لان تعليق الامر آه علل القلة المفهمة النفع
في البحث عن السبب بوجهين احدهما ان الامر بالمسببات في البحث عن سبب
ليس له نفع كثير لقلة موارده وثانيهما ان اثر الشك في وجوب السبب
سهل لما عرفت من ان القول بعدم وجوبه غير معروف بل كاد ان يكون
وجوبه اجماعيا فلا وجه لجعله مناطا للبحث ولا نفع في اخذه محلا
للنزاع قوله المفصل وهو ان ايجاب المشروط غير مستلزم لايجاب شرطه
قوله بواحدة من الثلاث اما عدم دلالته عليه بالمطابقة والتضمن
فظاهر لان ايجاب الشرط ليس عين ايجاب المشروط ولا جزءه واما عدم دلالته
بالالتزام فلانتفاء اللزوم الذهني وهو كون ايجاب المشروط بحيث

يلزم

يلزم من العلم بايجاب الشرط ضرورة انا نعلم ايجاب المشروط مع الذهول
عن ايجاب الشرط وفيه نظر لان هذا يدل على ان بين الايجابين ليس لزوم
بين اصلا لجواز ان يستنبط من ايجاب الشرط ويتحقق الذهول لا ينافيه اذ
اللزوم عند الاصوليين اعم من البين وغيره الا ترى انهم جعلوا دلالة
الاشارة من اقسام الالتزام مع انهم صرحوا بانه لا قصد ولا شعور فيها
على انهم عدم تحقق اللزوم البين في الشرط الشرعي مم لان الشارع اذا
جعل الشيء شرطا للفعل ثم امر بذلك الفعل فقد امر به من حيث انه مشروط
بذلك الشيء فيفهم عند طلب ذلك الفعل ذلك الشيء ايضا قوله ولا يمتنع
عند العقل تصريح الامر بانه غير واجب قال في الحاشية كان يقول اوجبت
عليك الحج فان تركته استوجبت العقاب على تركه لا على عدم قطع المسافة
وكن على السطح فان خالفت عوقبت على ترك الكون لا على عدم نصب السلم
انتهى وفيه نظر لان جواز التصريح بعدم وجوبه وعدم جوازه في
قوة المتنازع فيه اذ كل من قال بالوجوب قال بعدم جواز التصريح
بعدمه وكل من قال بعدم الوجوب قال بجواز التصريح وعدمه من محل
النزاع فلا يسمع دعوى احدهما بلا بينة ودعوى الضرورة في محل النزاع
حري بعدم السماع على انه لو صح ذلك فانما يصح في غير الشرط الشرعي واما
فيه فلا والا لم يكن شرطا شرعيا واعترض بعض المحققين بان صحة التصريح
بعدم الوجوب لا ينافي ظهور الوجوب عند عدم التصريح لانه يجوز التصريح
بخلاف الظاهر انتهى اقول ليس غرض المستدل من تقرير هذه المقدمة
نفي الوجوب بل غرضه نفي اللزوم بين ايجاب المشروط وايجاب الشرط
كما هو الظاهر من سياق دليله ولا شبهة في ان صحة التصريح بعدم وجوب

الشرط بنا فى لزوم وجوبه لوجوب المشروط قوله ولوكان مقتضيا لامتنع
التصريح بنفيه اى ولوكان وجوب المشروط مستلزما لوجوب شرط لامتنع التصريح
بنفى وجوب الشرط واللازم لم يبطل فالملزوم مثله اما الملازمة فبينة لان
التصريح بالنفى مناقض للحكم باللزوم واما بطلان اللازم فلما مر من المقدمة
الممهدة وقد عرفت ما فيه قوله ممتنع والتكليف بالممتنع تكليف بما لا يطاق
قوله خرج الواجب عن كونه واجبا مطلقا لان وجوبه اذا ازال بزوال المقدمة
لزم ان يكون مقيدا بالنسبة اليها والمفروض انه مطلق قوله لا يرتاب فى ذم
تارك المقدمة مطلقا وهم يتمثلون لذلك بان السيد اذا امر عبده بالكتابة
او بفتح الباب وهو يقدر على تحصيل القلم والمفتاح فعند لعدم
الكتابة والفتح بفقد القلم والمفتاح ولا شك ان العقلاء يذمونه على عدم
تحصيلهما ويدعون ان انكار ذلك مكابرة قوله والجواب عن الاول يعنى الجواب
عن الاحتجاج الاول انا نختار الشق الاول من الترديد وهو ان الواجب يبقى واجبا
عند ترك مقدمته ونمنع ما ذكر لاثبات الزامه التكليف بما لا يطاق من
ان حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع فنقول ان حصوله الذى كان متوقفا
على مقدمته وكان مقدورا كيف يصير ممتنعا عند تركها الذى باختيارنا وقدرتنا
حتى يلزم من التكليف به تكليف بما لا يطاق نعم لوكان حصوله متوقفا على
مقدمته ولم يكن عدمها باختيارنا وقدرتنا لزم من ذلك كما اذا كان الوضوء
متوقفا على الماء وهى معدومة لا باختيارنا لزم من ذلك كما اذا كان
ولسنا نقدر على ازالة ذلك العدم فان التكليف به حينئذ تكليف بما لا يطاق
ولكن مثل هذا ليس محل النزاع اذ هو فى مقدمة الوجود دون الوجوب
قوله والبحث انما هو فى المقدور ودفع لما عسى يتوهم فى الجواب من انه

ليس بسد

ليس بسديد اذ بناه على مقدورية ذى المقدمة وهى باطلة عند المستدل
فلا يصح بناؤه عليها تقرير الدفع ان البحث عن وجوب المقدمة وعدم وجوبها
انما هو فيما اذا كان ذو المقدمة مقدورا كما يشعر به عنوان المسئلة حيث
اعتبروا اولا كون كل واحد من الواجب ومقدمته مقدورا وبعد ذلك اختلفوا
فى حكم المقدمة فالمستدل ايضا قائل بمقدوريته الا انه يقول يصير ممتنعا على تقدير
وجوب المقدمة والمجيب يمنع ذلك كما عرفت قوله وتاثير الايجاب فى القدرة
غير معقول وهو بالنصب عطف على المقدور اى والجواب عن الاول بعد
القطع ببقاء الوجوب ان تاثير ايجاب المقدمة فى القدرة على ذى المقدمة
غير معقول لان ايجابها متوقف على ايجابه وايجابه يتوقف على القدرة عليه
فلو كانت القدرة عليه متوقفة على ايجابها واثرا من اثاره لزم الدور
وح نقول لحصول ذى المقدمة عند جواز عدم المقدمة المبنى على نفى ايجابها
مقدور بناء على ما تقرر من ان ايجابها ليس مؤثرا فى مقدوريته
حتى تنتفى المقدورية بانتفائه وهذا الجواب على هذا التقرير نقض تفصيلى
كالاول وحمله على بعض المحققين نقضا اجماليا تقريره ان ما ذكرتم
جار على تقدير وجوب المقدمة ايضا ضرورة امكان وجودها وعدمها
مع وجوبها ايضا فعلى تقدير تركها يلزم احد الامرين بعين ما ذكرتم
اقول وقوع الفعل مع وقوع المقدمة ليس محل النزاع انما هو وقوع الفعل
مع عدم وقوع المقدمة وعلى تقدير وجوبها يتعين التكليف بكلا الوجهين
فلا يلزم التكليف بما لا يطاق فليتامل جدا قوله والحكم بجواز الترك
عقلا لا شرعى لما كان حاصل الجواب ان الفعل واجب مع جواز
ترك مقدمته وكان هذا يوهم ان جواز الترك امر شرعى وكان منكرا

ينكر ذلك بان الامر الشرعي لا بد من ان يتعلق به خطاب شرعي وهو لم يتحقق فكيف يتحقق الجواز اراد ان يحقق المقام دفعا لهذا الايهام فقال الجواز ترك المقدمة ههنا من احكام العقل دون الشرع لان تعلق خطابه به بحيث لكونه مستفادا من العقل فلا يقع من الحكم ثم تبين ان منشأ هذا التوهم هو اطلاق القول في الحكم بجواز الترك يعني فهم من هذا الاطلاق امر شرعي فصار محلا للانكار وليس الامر كذلك اذ المراد منه الجواز العقلي فلا يتوجه الانكار ثم لما استشعر انه في الوجه المذكور لعدم تحقق الحكم الشرعي نوع ضعف لان استفادة الحكم من العقل لا يستلزم ان يكون استفادته من الشرع عينا لان تعاضد العقل بالنقل شايع كثير بل اكثر الاحكام كذلك اشار الى وجه اخر بقوله وجواز تحقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي ظاهر بالتامل ولعل وجهه ان مقدمة الفعل لازمة له وحكم الشارع بجواز ترك اللازم دائما يستلزم حكمه بجواز ترك الملزوم كذلك وانه ينافي وجوبه شرعا بخلاف حكم العقل بجواز تركه فان اللازم منه حكم العقل بجواز ترك ملزومه وانه لا ينافي وجوبه شرعا فليتامل فانه من دقائق الفن قوله حيث انه لا ينفك عن تركها تعليل للسند وتوضيحه ان ترك الفعل لا ينفك عن ترك اللازم فالذم على ترك الفعل وحده واشتبه عليكم الامر لاجل المقارنة فزعمتم انه على ترك المقدمة ايضا نعم لو تحقق ترك المقدمة بدون ترك الفعل ثبت الذم عليه مع تمام دعيتم

قوله

الحق ان الامر بالشيء على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا ولا معنى لم يقيد الشيء بالمعين كما قيده الامدي والحاجبي للاحتراز عن مثل افعل شيئا فانه لا ضد له اذ كل ما يلابسه فهو شيء وعن الامر بالضدين على البدل فانه ليس نهيا عن ضده ليكون نهي الاقتضاء شاملا للاضداد لخصوص الجزئيات ولا حد لتلك الاضداد المتضادة في تلك الجزئيات وبيان ذلك ما ذكره بعضهم من ان ضد الشيء يتعين بتعين ذلك الشيء لان المتضادين من حيث انهما متضادان متضايفان ومن خواص الاضافة انها اذا كانت في احد الطرفين محصلة او مطلقة كانت في الطرف الاخر كذلك كالنصف المطلق فانه مقابل الضعف المطلق وكذا النصف فانه في مقابل هذا الضعف على ما تحقق في الكلام اقول فعلى هذا لو وصف الشيء بالمعين كان نفي الاقتضاء بالنسبة الى ضد معين ايضا فلا يكون شاملا لنفيه بالنسبة الى ضد ما والمقصود نفيه ايضا كما ستعرفه فان قلت فعلى هذا يدخل المثالان المذكوران مع انه لا يقتضي فيهما نفي اقتضاء النهي عن الضد لان ذلك فرع امكان النهي عنه قلت اما المثال الاول فصحته ممنوع اذ من الاشياء ما هو حرام والحكيم لا يامر به وعلى تقدير صحته فالمقصود نفي اقتضاء النهي على تقدير امكانه وعلى اما الثاني فالمامور به هو احدهما لا بعينه لكن كل واحد منهما ضده ح ما ينافيه في الوجود ودونهما وانما خص البحث بالامر الايجابي مع ان الخلاف جار في الندب ايضا لان الخلاف في الندب اضعف منه في الايجاب ولهذا نعم من قال بالاقتضاء في الايجاب لم يقل بالاقتضاء في الندب فالاول حكمه حكمه فيعلم بالمقايسة والمراد بالضد الخاص ما يتضمن فعله ترك المامور به من الاشياء الوجودية المخصوصة المراد ما في حكمه اعني مفهوم احدهما لا بعينه فقولنا تم مثلا لا يقتضي النهي عن القعود بخصوصه ولا عن الاضطجاع كذلك الى غير ذلك ولا احدهما مطلقا من غير ملاحظة خصوصيته واحد منهما وبالانتفاء اللفظي ان يدل اللفظ عليه بواحدة من الثلث والمراد بالاقتضاء المعنوي ان يكون فهم الاقتضاء منه الى

وان لم يكن اللفظ دالا عليه وهو راجع الى الخاص لانه مفهوم كلي لا يوجد الا في ضمن كل هو
عينا لان الكلي متحد مع الافراد في الوجود وقد يطلق ويراد به الترك او الكف على احد الوجهين
الراشدين بل هو اليه اقرب لجعل النزاع فانه عينه في الضد العام اقرب منه الى الضد الخاص على
ان توهم العينية انما نشأ من التلازم وعدم الانفكاك وهو متحقق في العام قطعا وفي
الخاص وانت خبير بان جعل العينية وعدمها محل النزاع غير مناسب للمقام ولا يترتب عليه ثمرة
يعتد بها اذ النهي عن الترك متحقق عند الفريقين وهكذا يكفي في استنباط الاحكام
ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده قال جماعة من المحققين ليس مرادهم ان الامر
نفس النهي لانه ظاهر الفساد فلا يقول به عاقل فضلا عن فاضل بل مرادهم انهما حصلا بجعل
واحد لا بجعلين وعلى هذا المذهب والمذهب بالاستلزام واحد اذ القائل بالاستلزام
لا يقول بان النهي حصل بجعل على حدة اذ المفروض انه لم يرد نهي صريح عن الشارع وعلى هذا
فالنزاع بينهما لفظي وانت خبير بان دليلهم الاتي يأبى هذا التوجيه ظاهرا اذ المراد
بضده اعم من العام والخاص كما يشعر به دليلهم حيث قالوا يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون
والظاهر ان السكون ضد مخصوص لها ويشعر به ايضا نسبة التخصيص لمحل النزاع بالضد الخاص الى
المفصل واورد الخان لبعضهم على الاستلزام وجهان سيذكرهما المصنف وكلاهما
يدلان على ثبوت الاستلزام لفظا الاول لا يدل الا على الضد العام والثاني على الضد الخاص
وهم بين مطلق الاستلزام ومصرح بثبوته الا دلالة المطلق والمصرح بصيغة
الفاعل يعني انهم على قسمين قسم اطلقوا الاستلزام ولم يصرحوا بالمعنوي واللفظي
وقسم صرحوا بثبوته لفظا وفلان مفاد الامر لغة وعرفا الوجوب قال في الحاشية
اي عرفا عاما اذ هو المتبادر عند الاطلاق ولا ينافي ما سبق من عدم دلالته على ذلك
في عرف الائمة ونحن نقطع بان نصوص معنى صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال الى ضد
للعام بعينه فما ذكره حتى الان الدليل اخص من الدعوى لعدم استفادة انتفاء الدلالة على العام

لضد الخاص فضلا عن النهي عنه لانه اراد بالخاص المقابل

بالمعنى الاول منه

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله اجمعين

بالمعنى الاول
منه وان اراد به المعنى الشامل له ولما هو في حكمه اعني العام بهذا المعنى فالدلالة الالتزامية
محققة بالنسبة اليه لان شرط صحة الامر علم الامر بان المامور به متلبس باحد الاضداد
دون المامور به لاستحالة طلب الحاصل والعلم بذلك مستلزم لتصور ضد ما
قطعا لانا نقول دون المامور به ممنوع لجواز امرين تلبس بالفعل به والمطلوب ايجاده
في الاستقبال كايجاده في الحال فلا يكون مستلزما لتصور الضد ولو سلم فلو
فلا نسلم ان شرط الصحة ما ذكرت بل هو علم الامر بترك المامور به فاللازم
ح هو التجلي النهي عن تركه ولا نزاع لاحد فيه كما صرح به المصنف ولو سلم فاللازم تصور
ضد ما كما ذكرت وهذا القدر لا يكفي بل لا بد من لزوم طلب الكف عنه وهو ممنوع قوله
وعدم دليل صالح عليه سواه فيه نظر لان عدم وجدان الدليل على الشيء لا يكون دليلا على عدمه
اللهم الا ان ينضم اليه اصالة البراءة قوله فصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على
النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح لان الامر موضوع للوجوب والوجوب دال على
النهي بالتضمن وذلك واضح لان الامر موضوع للوجوب والوجوب طلب الفعل مع المنع
من الترك بالتضمن وهو المعنى من النهي عنه وفيه نظر لان هذا انما يتم لو ثبت ان المنع من
الترك داخل في حقيقة الوجوب على ان يكون التعريف المذكور حدا له وهو ممنوع لجواز ان
يكون رسما فالمنع من الترك ح لازم له في الوجود وسلمنا لكن النهي عن الترك مستلزم للنهي عن
الضد الخاص ايضا اذ لو جاز فعله لم يكن الترك منهيا عنه لاشتماله عليه وبعبارة اخرى
النهي عن الماهية نهي عن جزئياتها والنهي عن جزئياتها يستلزم النهي عما يشتمل عليها
وقد يجاب عن هذا بان النهي عن الجزئيات بالعرض لا يستلزم عن الافعال الوجودية
المشتملة عليها فليتامل قوله بيان الملازمة بينهما بالشكل الاول والصغرى مطوية
اي الامر والنهي على تقدير الشرط متغايران وكل متغايرين اما متلازمان او ضدان او
خلافان فالامر والنهي على هذا التقدير كذلك ثم بين بطلان النتيجة التي هي لازمة في الشرطية المقدم

بطلان مقدمها وهو المط الى تعقل امر زائد اى زائد على ذات الموصوف والحاصل انه
لا يعتبر فى اتصاف الذات بها اضافته الى غيرها فيندرج فيها لوازم الماهية وذاتياتها
كالحدوث والتحيز فان اتصافه بالحدوث باعتبار اضافته الى العدم والتحيز باعتبار
اضافته الى التحيز بالنظر الى ذاتيهما اى بلا واسطة فى العروض لا بلا واسطة فى الاثبات
واحترز به عن المتقابلين فى العرض وان تنافيا كذلك فضدان ليس المراد بالتضاد
ههنا المعنى الاصطلاحى وهو التقابل بين امرين وجوديين يمتنع اجتماعهما فى
محل واحد بل المراد به التقابل مطلقا فيندرج فيه جميع اقسام المتقابلين اعنى الضدين مطلقا
والمتضايفين والعدم والملكة والايجاب والسلب وقد صرح به جماعة منهم الفاضل
الشريف والا فخلافان اى وان لم يتنافيا لذاتيهما فخلافان وصدقهما اما
بانتفاء جزئه او بانتفاء الجزئين لم يجتمعا فى محل واحد اما الضدان فلان ذلك
معتبر فى مفهومهما واما المثلان فلانهما لو اجتمعا لزم ارتفاع الاثنينية اذ لا تغاير
بينهما بحسب الماهية ولوازمها لانها مشتركة فلا امتياز بينهما اصلا فلا اثنينية
فلا تغاير لانه فرع الاثنينية ضرورة انه يتحقق فى الحركة الامر بها والنهى عن السكون
الذى هو ضدها فيلزم اتصافها بكونها مامورا بها ومنهيا عن ضدها وانه
ممتنع وفيه نظر لان الاول بالذات والثانى باعتبار المتعلق فليست الحركة محلا لهما واجتماع
الضدين على هذا الوجه ليس بممتنع كاتصاف الرجل بالقبح بالذات والحسن باعتبار الغلام
وفى قولنا رجل قبيح حسن الغلام نعم لو جعل المحل هو الامر لاتصافه بالامر والنهى حقيقة
والمكلف لاتصافه بكونه مامورا منهيا كما فعله بعضهم لكنه لكان له وجه وهو
الامر بضده كانه قال تحرك واسكن اما لانهما نقيضان فيكون تكليفا بالجمع بينهما فى
آن واحد اذ لو اختلف الزمان لا ينتفى الجمع والمفروض خلافه واما لانه تكليف
بغير الممكن وان لم يكونا نقيضين فيصح التقابل بين الوجهين ولانه محال اى كل من التكليف

بالنقيضين والتكليف بغير الممكن مح بالضرورة قوله على ما هو حاصل المعنى اى حاصل
معنى قولهم الامر بالشئ نهى عن ضده عبارة عن طلب ترك ضده قه الذى هو نفس الفعل
الفعل المامور به صفة لضده وذلك بان يقال المقصود من قولنا تحرك طلب الفعل الذى هو السكون
اعنى الحركة قه فالنزاع لفظى قال القطب المحققين كون النزاع لفظيا فيه نظر لان حاصل الا
ان تحرك عين لا تسكن لان فعل الحركة هو عين الكف عن السكون فيكون طلب احدهما
عين طلب الآخر اقول هذا كالشق الاول فلا يحسن اجراؤه فى هذا المقام قه رجوع الى
تسمية فعل المامور به وجه صحتها فى الجملة ان فعل المامور به سبب الترك ضده او مقارن
له فاطلق عليه الترك اطلاق المسبب على السبب او احد المتجاورين على الآخر ثم اطلق عليه لفظ
النهى لمناسبة بينهما فى الجملة وان لم يكن المقصود من الترك ههنا هو الحقيقة قه ولم يثبت
اى كل واحد من التسميتين ان اراد انه لم يثبت بطريق الحقيقة فحق وان اراد انه لم
يثبت اصلا فهو مم كما مر قوله كالاجير بضم الهمزة وسكون حاء المهملة وكسر الجيم العبة
واغلوطة يتواطاها الناس بينهم قه نحو امه وابن اخت خالتك هاتا عبارتان
عن ذات المخاطب بشرط ان لا يكون له اخ ولا لخالته اخت قه منعنا ما ادعموا
انه لازم للخلافين منع للملازمة وهو يؤل الى منع البطلان التالى فى اصل الشرطية فلا
وجه لتخطئة من قال هذا منع لنفى التالى قه وقد يكونان معا ضدين لامر واحد
ما نحن فيه من هذا القبيل فان الامر بالشئ والنهى عن ضده ضدان للامر بضده
قوله حجة القائلين بالاستلزام المراد بالاستلزام مطلق الدلالة الطبيعية فيتناول
الدلالة التضمنية والالتزامية كليهما قه واعتذر بعضهم لما كان لكل من التضمن والالتزام
معنى مقابل للآخر فاطلق الالتزام هنا على التضمن وجهه ان دلالة اللفظ على الجزء وان
كان تضمنا باعتبار كون الجزء فى ضمن الكل التزام باعتبار ان حصول الكل مستلزم لحصول
الجزء قه وهو كما ترى والكاف فى كما زائدة ليس للتشبيه بل للتعقيد والمراد ان استلزام الكل

للجزء اجلى لا خفاء فيه وفي اعرابه وجوه اقربها انه في موضع المصدر اي ظهر ظهورا كما
فليس من محل النزاع في شيء لان النزاع انما هو في الاضداد الوجودية لا في الضد العام بمعنى
الترك وانت اذا احطت خبرا بما حكيناه في محل النزاع حيث قال وعندي في هذا نظر اذ
وانت اذا احطت لا على اصل الاقتضاء اذ الاصل اقتضاء الامر المنع من الترك امر مكشوف
بين الفريقين لا نزاع فيه على ما زعمه والنزاع انما هو في ان ذلك الاقتضاء هل هو
بطريق العينية او الاستلزام فالاستدلال على احدهما ليس خارجا من محل النزاع
وما ذكره في الجواب انما يتم على التقدير الثاني اي على كون الاحتجاج لاثبات اصل
الاقتضاء لا على تقدير الاول وهو كون الاحتجاج لاثبات الاقتضاء على سبيل الاستلزام
فالتحقيق ان يردد اي فالتحقيق انه يردد في الشق الاول المذكور في الجواب بين
الاحتمالين المذكورين في وجه النظر بان اراد وا بالبعض الذي هو جزء من
ماهية الوجوب الترك فان كان المقصود اثبات اصل الاقتضاء على سبيل الاستلزام
هو حق وان كان المقصود اثبات اصل الاقتضاء فليس من محل النزاع في شيء وان ارادوا
الاضداد الوجودية الى الاخر ولا يذهب عليك ان هذا الجواب لا يتمشى عند القائلين
بالعينية والوجه الثاني ان الامر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا يريد
ان مدلول الامر بحسب مفهومه يستلزم النهي عن الضد لزوما عقليا لا بدليل من
خارج ورد ان اراد ان الذم على الترك جزء من حقيقة الايجاب فممنوع ذلك لان الايجاب
على ما شرحه بعض المحققين هو الاقتضاء الجازم يعني الطلب المانع من الترك والذم عليه
ليس جزءا منه ولو سلم فانما يجب تعقل الذم لو وجب تصور الايجاب بالكنه حين الامر وهو ممنوع
لابد من حصوله وحصوله لا يستلزم تصوره ولا يتصور النهي عنه لتوقفه على تصور
المنهي عنه لا بقا شتماله على المنع من الترك كاف فما نحن فيه لانا نقول هذا الوجه يعود
الى الوجه الاول وقد عرفت جوابه وان اراد ان الذم خارج عنه لازم له لزوما عقليا ممنوعا

خلك لان

ذلك لان الذم خارج عن التفسير المذكور غير مخطور بالبال مستفاد من الشرع ولهذا
انكره بعضهم في الايجاب لا يقال الكلام في الامر الشرعي وانه يستلزم الذم عقلا لانا
نقول استلزامه له شرعا ايضا مما لا خفاء فيه ان الكلام في الامر الشرعي من حيث مفهوم
الامر من حيث هو لانه المقدور لا الترك لان الترك ثابت قبل القدرة الحادثة
فلا يتعلق به التكليف لانتفاء شرطه وما هو ههنا اي ليس الفعل في الامر
الايجابي الا الكف عن فعل المأمور به او فعل ضده واطلاق الترك عليهما اما من باب
اطلاق المسبب على السبب او من باب اطلاق احد المتحادين على الاخر فالذم بايهما كان
اي الذم بايهما كان من الكف او فعل الضد يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه
لان الذم على الفعل معنى كونه منهيا عنه ولهذا يقال المنهي عنه ما يذم فاعله
بل يذم على انه لو لم يفعل فلا يتحقق النهي عن الفعل فلا يتحقق بل عن الترك ولا نزاع
فيه لانه عدم الفعل غير مقدور لانه ازلي فلا يتعلق به الذم لانا نقول العدم المطلق
غير مقدور واما العدم المضاف الى الفعل فهو مقدور لا بمعنى ان يفعله المكلف
بل بمعنى انه يستمره ويتركه باستمراره بان يوجد الفعل وهو الفعل من تعلق القدرة
به كاف في تعلق الذم به وعدم ايقاعه ذلك بان يكون متعمدا لقدرته مؤثرة في الوجود لا
غير ذلك وجوب لا عنه بل هو متعلق بالكف فالامر بالشيء يستلزم النهي عن الكف
عنه ولا نزاع فيه لان هذا النهي جزء من ماهية الايجاب عند القائلين بان النهي لا
يتعلق بالترك كما ان النهي عن الترك جزء منها عند القائلين بان النهي متعلق بالترك
فان قلت النهي لطلب الكف فالنهي عن الكف عن المأمور به فيلزم ان ينص كالامر بالكف
عن الكف وهو ابطل لانه فلا يخطر بالبال ذلك قلت هذا اخذ على المسئلة وانه
ولا يضر في الجواب بعض اهل العصر وهو مولانا ميرزا جان ذكره ذلك في حاشيته
على المختصر وهو اخذ ذلك من شرح قطب المحققين على المختصر جعل القول بالاستلزام

هذا العدم لو لم يكن مقدورا لم يكن الفعل ايضا
مقدورا لانه يلزم ان صح

بالدليل المذكور وغيره واورد عليه الباقي بان الامر لا يحصل في ذهنه حين الامر مفهوم
لفظ الضد فلا مفهوم الكف فكيف يتصور عنه اراده هذا الخاص بحريمه مطلب المثبت على
حصرها يرد عليه ذلك وتوضيحه على ما ذكره في موضع آخر ان الخطاب على قسمين اصلي وتبعي
والاول الخاد تبع لا بد من تصوره وتصور متعلقه كالمامور به وكالمنهي عنه بالا صالة
والثاني لا يجب فيه ذلك بل يجب تصور ملزومه ومنضمه مثل ما ذكر في بحث المفهوم
المنطوق فان منطوق الكلام قد لا يكون مقصودا للمتكلم ولم يكون له مشعور به ويسمى ذلك
دلالة اشارة وقد مثل لقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله
في عامين فلزم منهما اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك انه ليس مقصودا في الاثنين
ولا شك ان هذا الحكم المستنبط بهذا الطريق حكم وخطاب مع ان المخاطب لم
يتصوره فعلم ان ما لزم من الخطاب الصريح واذا لم يتصوره المخاطب كان حكما
نعم لم يكن حكما صريحا فنقول من قال بالاستلزام لم يرد ان اللفظ دال عليه في
حال دلالته على معناه الصريح وان المخاطب يتصوره ويتصور متعلقه ويحكم عليه حين الامر
بل اراد ان ذلك يستنبط بالتامل والتفكر في معاني الكلام وان حكم الا صل صح
وهذا مثل مقدمة الواجب على ما ذكره قطب المحققين من انه لا يلزم من كونه
الشيء مامورا به شعور الامر به في المامور به اصالة لا مطلقا فمن قال بان الامر
بالشيء لا يستلزم النهي عن ضده فان مقدمة الواجب ليست بواجبة في ذلك
وجوب بعض الخطاب وما يتعلق به حال المخاطب وهو انما يجب في الخطاب الصريح
دون التبعي فهو ان نازع في تسمية مثل هذا الحكم المستنبط من الخطاب الصريح بالحكم
الصريح فليس نزاعا معتدا به ومع ذلك فقد عرفت انه بعض اقسام المنطوق وكلام
وان نازع في لزوم ذلك الحكم من الخطاب الصريح فهو مكابرة صريحة على ما علمت
وان خصوص الكلام بالصريح بمعنى ان الامر بالشيء ليس امرا صريحا بالنهي منه ولا يستلزم النهي

المقدمة مامورا بها كونه مشعر الامر
حين الامر وانما يلزم من كون الشيء م

الصريح

الصريح عن الضد والنزاع لفظي واما الاكثرون فكلامهم صريح او يغلب في كلامهم صريح
في ان لفظ الامر دال على النهي عن الضد التزاما فالحكم بان مرادهم النهي مستفاد من العقل لولاه
دون الامر تعسف ويمكن ان يقال لما كان الامر منشأ وحكم العقل فذلك اللزوم واصلا لكم بحيث
لم يكن العقل حاكما بذلك وصف الامر بالدلالة عليه مجازا تعسف بحت بل فرية بينة
التعسف العدول عن الطريق المحق والخبط على غير هداية والبحت الصرف والخالص من كل شيء
والفرية الكذب المختلق وهو الكذب عن عمد وجه الاضراب ان الثاني اقبح من الاول لان
الاول قد يكون صاحبه معذورا بخلاف الثاني في توصيف الفرية بقوله بينة زيادة
مبالغة في لومه على انتفاء الدلالة لفظا اي على ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن
ضده الخاص المعينين لفظا الا بترك ضده اي ضده الخاص بالمعنيين المذكورين
وجوابه يعلم مما سبق انفا في مسئلة مقدمة الواجب بل يختص ذلك بالسبب دون ترك
الضد ليس سببا للمامور به كما ستعرفه ولم يجب من هذه الشبهة بالجواب المشهور وهو
انه لو كان مستلزما للنهي عن اضداده لكان جميع المباحات المضادة لم ... علم
تلك العبادة المامور بها من العبادات محرمة لانهم يلزمونه دليل التحقيق في الجواب عنها
مع كون ترك الضد مقدمة وموقوفا عليه للواجب وانما يلزمه في الوجود وبلا توقف من
الطرفين ويمكن دفعه بان حصول الفعل يتوقف على علته التامة التي هي عبارة عن حصول
جميع الشرائط وعدم جميع الموانع ولا شك ان كل ما هو ضد له مانع منه فيتوقف حصوله
على تركه لان المتوقف على المجموع متوقف على كل واحد من اجزائه بالضرورة فيلزم توقفه
على ترك ضده فهو مقدمة وموقوف عليه منعنا الاخيرة وهي قوله لان مستلزم
المحرم محرم فان العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم علته وهو وان
كان جائزا لانه متوسط العلة لكنه مستبعد عقلا واذا انضمت العلة مع المعلول في
التحريم يرتفع ذلك الاستبعاد وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة يعني وكذا اذا

اللازم والملزوم معلولين لعلة واحدة كان تحريم احدهما مستلزما التحريم الاخر ولا
لا يرتفع التحريم بالكلية وهو تقريره ان التحريم اذا انتفى في احد المعلولين انتفى في علته
ايضا فيلزم اختصاصه بالمعلول الاخر وانه باطل لما مر ان تحريم اللازم يقتضي تحريم
الملزوم اذا كان الملزوم علة وبه يظهر الانا لا نم ان انتفاء التحريم في احد المعلولين يقتضي
انتفاؤه في علته فان تحريم المعلول مستلزم لتحريم العلة كما مر وانتفاء الملزوم لا
اقتضا اللازم وايضا تحريم المعلول لكونه غير مقدور بدون تحريم علته مستبعد كما مر
واما تحريم العلة لكونها مقدورة لا يقتضي تعلق التحريم بالمعلول كما لا يخفى على المنصف فا
انتفاؤه في المعلول لا يقتضي انتفاؤه في العلة سلمنا لكن لا نم اختصاصه بالمعلول الاخر
حتى يلزم خلاف الفرض بل يتحقق في علته من حيث هي علة له ايضا الا ان يقال يلزم اجتماع
النقيضين اعني ثبوت التحريم وعدم ثبوته للعلة لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان
الثبوت وعدمه من جهة واحدة وليس كذلك لان العلة حرام من حيث هي علة للمعلول
المحرم وغير حرام من حيث هي علة لغير المحرم فلا يلزم اجتماع النقيضين لتغاير الجهة
وقصارى ما يتخيل اه اشارة الى ما يمكن ان يستدل به على كون تحريم احد المتلازمين
مع انتفاء العلية والاشتراك فيها مقتضيا التحريم الاخر والى دفعه بالنقض التفصيلي اولا
والاجمالي ثانيا وكلاهما ظ على ان خلافه اي على ان تضاد الاحكام لو اثر في منع
اجتماع حكمين منها في المتلازمين لثبت قول الكعبي في ضمن فعل كترك الفعل
والنزوب فانه يتحقق في ضمن اسكان الاعضاء واطباق الفم وبشاعة هذا
القول البشاعة بالفتح الكراهة والمرارة وهي مصدر بشع بالكسر فيكون وجهه
تخييرا ان اراد المجيب ان الواجب هو الكلي المخير فيه الجائز الترك وهو المباح كلا واحد
من افراده فلا يلزم كون المباح واجبا غاية ما في الباب ان المقتضي ان الواجب يتحقق في
ضمنه وذلك ظ البطلان لان الكلي اذا وجب وجب كل واحد من افراده او بتحصيله تحصيل الوا جب

بل تحصيله

بل تحصيله عين تحصيل الواجب لان الكلي متحد مع افراده في الوجود وان اراد ان المباح
ليس واجبا عينا لتحقق الواجب يعني ترك الحرام باشياء اخر غايته ما في الباب ان يكون
واجبا مخيرا فهو لا يدفع قول الكعبي بل هو تسليم لما ادعيه لانه يقول بوجوبه مطلقا لا بوجوبه عينا
فقط وقال ابن خشاب في شرح المنهاج تلك الاشياء ان مقصوده ان المباح لما
لم يكن واجبا مخيرا ايضا اذ التخيير انما يكون بين الاشياء المحصورة محصورة والجواب
ان تعينها شخصا غير لازم بل هو خلاف الاجماع فان خصال الكفارة ليست كل
وتعينها نوعا حاصل فيما نحن فيه لانه اما واجب او مندوب او مكروه او مباح
والتحقيق في رده اه وهو لتوضيحه نقول اولا وجود الفعل يتوقف على علته التامة ومن جملتها
حصول جميع شرايطه كتصوره والشوق اليه والارادة له ورفع جميع موانعه وعدمه اما
لعدم الشرايط او لوجود الموانع لان انتفاء كل واحد من اجزاء علة الوجود علة مستقلة
للعدم كما بين في محله واذا تمهد هذا فنقول فعل الحرام لما كان متوقفا على حصول
الشرايط وهو الصارف منه واما الوجود الموانع وايهما تحقق كان الترك مستندا اليه ولا يحتاج
الى الاخر فان وجدت تلك الاخرى كان لازما للترك من غير استفادة اليه فحينئذ نقول
ان الترك مع وجود الصارف عن الحرام لا يحتاج الى شيء من الافعال وانما هي من لوازم الترك
مع وجود ان قلنا بعدم بقاء الاكوان الاربعة وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
وباحتياج الباقي الى المؤثر كان التارك لا يخرج عن الاشتغال بفعل ما الا ان الترك لا يحتاج
اليه لا يتوقف بفعل الا من حيث هو انه مقدمة له بل هو ملحوظ بذاته فان كان مباحا فمباح
وان كان مكروها فمكروه الى غير ذلك وان قلنا بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف
عن كل فعل فلا يكون هناك الا الترك المستند الى الصارف واما مع انتفاء الصارف
وتوقف الترك والامتثال به على فعل من تلك الافعال للعلم بانه لا يتحقق الترك الا معه فهو يتوقف
بوجود مقدمة الواجب مطلقا سببا كان او لا يلزم وجوبه من باب المقدمة فهذا الفرض

عينا لتحقق ترك الحرام باشياء اخر
كانت تلك الاشياء غير محصورة لم يكن واجبا مخيرا

ولا ينكرون ذلك بل يصرحون به كما يشهد له كتب الفروع وقد مثل له بان احدا اذا كان
مع امراة جميلة في بيت وكان يجد من نفسه انه لو لم يشتغل بضد الزنا لصدر منه الزنا فلا شك
ان الاشتغال بالضد واجب عليه في تلك الصورة وقد صرح بعضهم بان الفعل الاخر لو كان
حراما وجب مراعاة اقل القبيحين واعلم ان الكعبي اراد ما ذكرنا من التفصيل فلا
خلاف له معهم وان اراد ان المباح دائما مقدمة لترك الحرام فدليله لا يدل عليه
ومن لا يقول به اما من لا يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا فهو في سعة من هذا
الفرض وغيره ولان استدلال الكعبي مبني على وجوب المقدمة ومن انكر وجودها لا حاجة
له الى هذا التوجيه انت خبير بان مطلقا النيرفي موضعها الا ان من قال بوجوب السبب فقط
يلزمه ان يقول بوجوب الفعل في هذا الفرض لان الفعل فيه كما عرفت مما يتوقف عليه الترك
وهو سبب له فليتامل وذلك مستمر اى وجود الصارف وعدم الداعي مستمر مع فعل
الاضداد الخاصة فعلها لا ينفك عن الترك مقارن من غير توقف الترك بل لو فرض
عدمها لتحقق الترك بسبب تحقق علته وعدم الانفكاك انما هو على تقدير عدم بقاء الاكوان
واما على تقدير البقاء فلا يكون هناك الا الترك مع الصارف فلا يتحقق المقارنة ايضا
فلا يتصور صدورها الخ ما علم ضمنا من مسلك المنع ان علة الترك عدم الداعي يعني
عدم علة الفعل علم انه لا يتصور صدور الاضداد الخاصة مع انتفاء علة الترك الا على
سبيل الالجاء اذ عند انتفائها يتحقق علة الفعل المامور به فصدور ضده ح انما
هو من باب الالجاء ففعل الضد ح وان كان علة للترك الا ان الترك ح ليس بحرام حتى يلزم
من تحريمه تحريم علته اذ لا تكليف مع الالجاء والغرض من هذا الكلام دفع ما يمكن
ان يتوهم ان فعل الضد ان لم يكن علة للترك عند وجود الصارف فلم يتحقق علته للترك
فلا يكون فعل الضد على سبيل الالجاء بتقدير ان يراد اشتراكهما اى ترك
المامور به وفعل الضد لظهور ان الصارف الذي هو العلة في الترك ليس علة لفعل
الضد

الضد لان الصارف يعني عدم الداعي الى المامور به انما يكون علة لفعل ضده لو كان الداعي
اليه علة لترك الضد وليس كذلك لان علة ترك الضد هي عدم علة وجوده نعم ليس من تتمة
الجواب بل هو تصديق لما يمكن ان يقع في هذا المقام من ان الصارف اذا كان علة
للترك كان حراما وهو مما يتوقف عليه الضد الذي ليس بحرام فهل يجوز ذلك فاجاب
بانه يجوز اذا لم يكن ايجاب الضد مستلزما لايجاب مقدمته اذ لو استلزم لزم اجتماع
الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي وهو باطل من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد
اما ارادة الضد فلانها جزء من اجزاء الداعي اليه اما الصارف عن المامور به فلانه
لولاه لكان صدور فعل الضد على سبيل الاختيار ممتنعا وفيه بحث لان الصارف
عن المامور به اذا كان مما يتوقف عليه ترك الضد ضرورة ان توقف الوجود على الوجود
يستلزم توقف العدم على العدم والحكم في الصارف عن فعل الضد وفي انتفاء داعي
وجود الداعي اليه بالنسبة الى فعل المامور به والى تركه كذلك لان الضدين حكمهما
في ذلك على السواء فاذن الداعي لفعل الضد مما يتوقف عليه ترك المامور به فالحكم
بان العلة لترك المامور به وهي الصارف عن فعله لا يخلو من اشكال فليتامل
فاذا كان واجبا كان ضمير المفرد يعود الى الضد والتثنية الى الصارف وارادة
الضد سابقا يعني في باب مقدمة الواجب عدم وجوب غير السبب المراد بالسبب
السبب التام كما مر والنيه الاشارة فلا يرد ان الارادة جزء من اجزاء سبب فعل الضد
لان جزء السبب سبب ناقص فلا حكم فيهما اى فلا يتصفان بالوجوب بواسطة
كونهما مقدمة لفعل الضد وفيه ان ايجاب الضد مستلزم لايجاب علته كما عرفت
من المصنف وارادته جزء من اجزائها فهي واجبة ضرورة ان ايجاب الكل لا يتصور
بدون ايجاب اجزائه كما عرفت وقوله عرفت ان النهي عن الشيء النهي عن علته ويكون
النهي متعلقا بتلك العلة ومحلولها يعني ان النهي متعلق بالصارف عن المامور به

وبمعلوله وهو تركه لا بضده المصاحب للمعلول ووجه المصاحبة فقد مر سابقا وهو ان علة الترك اعني الصارف وعدم الداعي مستمرة مع فعل الاضداد

فلو دام الخصم فيه شيئا لان الخصم بعد ما سمع في اثناء البحث منع وجوب الصارف باعتبار كونه مقدمة لفعل الضد الواجب لا يتصور ان يقدم على الاستدلال بهذا الوجه الذي يعد وعليه فلك المنع بعينه باي نائل في ذلك وان كان واجبا موسعا انما وصف الواجب بالموسع لان المضيق لا يجري فيه هذا الدليل اذا الضد يتعين على التعيين دليل على التخيير لان التكليف بالجمع بينهما مع ان الصارف عن احدهما لا يتصف بالتحريم قطعا وان اتصف بالوجوب باعتبار التوصل الى الاخر فلا يلزم اجتماع الوجوب والتحريم في شيء واحد ولا ريب في بطلانه بطلانه لازم اذا كان اتصافه بهما من جهتين كما صرح به نفسه في دفع شبهة الكعبي على ان الذي يقتضيه التدبر اه منع الملازمة في قوله فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به مستندا بان ما لا يتم الواجب الا على تقدير وجوبه انما يجب اذا لم يكن هناك مانع وتكلف ايجابه ممكنا والمانع الصارف موجود وهو لزوم اجتماع الضدين يعني الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي وعدم وجوبه لا ينافي صحة ذلك الفعل لان الحرام قد يتوصل به الى الواجب كما في المثال الحج على حد غيره من الاجبات يعني بغيره من الواجبات الواجبات بالاصالة فانها لا تسقط بفعلها فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب يعني مطلقا فلا نسلم وجوبه لانا بالضد الواجب مثلا ازالة النجاسة في المساجد فسقط ذلك الوجوب اي وجوب كراهة الضد لفوات الغرض منه اي لفوات التوصل الذي هو غرض من وجوب كراهة الضد وباعث له ومن هنا اي ما ذكرنا من ان وجوب المقدمة انما هو للتوصل وليس على حد غيره من الواجبات

نعم

نعم دلالة الامر على النهي اي بعدم دلالة الامر من حيث هو مع قطع النظر عن شيء خارج عنه على نفي ضده مما سيجي من ان الامر مع ارادة المامور به يقتضي النهي دون الامر وحده اذ كون وجوبه للتوصل يقتضي اختصاصه بحال امكانه الضمير الاول يعود الى الموصول وكذا الثاني واما الثالث فيعود الى التوصل لا يمكن التوصل اه لان امكان التوصل بالشيء فرع امكان ثبوته في نفسه والمقدمة اعني ترك الضد ممتنعة عند وجود الصارف عن المامور به وعدم الداعي اليه فلا معنى لوجوبها ح ولما كان لقائل ان يقول يجوز اجتماع الترك معهما لانه لا ينافي فيمكن التوصل ح اجاب بانك قد علمت سابقا انهما مستمران مع فعل الاضداد الخاصة يعني متى وجد احد وجود الاضداد فلا يجوز ان يجامعهما ضده اعني الترك فقد يكون الترك حين الصارف مما يمكن التوصل به الى المامور به وفيه نظر لان الترك ح ممتنع بالغير ممكن بالذات ويكفي هذا القدر في تعلق الطلب الامر به ويمكن التوصل لامكان ازالة المانع قوله وايضا اه معطوف على قوله ومن هنا يتجه وهو وجه آخر لعدم دلالة الامر وحده على النهي تقريره ان الدليل على وجوب المقدمة انما دل على وجوبها حين ارادة الفعل المتوقف على تلك المقدمة فاللازم ح عدم وجوبها عند عدم تلك الارادة فلا يتم ان يستند اقتضاء وجوبها الى الامر وحده بل لا بد من ان يستند اليه والى ارادة الفعل جميعا ولذا ان تجعل قوله فلا يتم الاستنام متفرعا على كل واحد من الوجهين من حيث كونه مقدمة لعدم تحقق وجوب ترك الضد في حال عدم ارادة الفعل وانما قيد بها الجواز بكون ترك الضد واجبا من جهة اخرى كما اذا كان فعل الضد حراما في نفسه بانعام النظر في انه في الامر اذا اراد وبالغ المشهور بين اصحابنا انما قال ذلك لان بعض اصحابنا ذهب الى ما ذهب اليه الاشاعرة او الاشياء سواء كانت مباحة

في الحقيقة النوعية او معنا وية كالاعتاق والاطعام والصوم في الكفارة و
كالاعتاق وحده بالنسبة الى افراده على وجه التخيير كقوله تعالى في كفارة اليمين فكفارته
اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير
رقبة امر بتلك الاشياء على وجه لا يجوز له ترك كل واحد منها مع الاتيان بالآخر
وبتفويض الاختيار الينا وقد اختلفوا في متعلق الوجوب فقال الاكثر منا
وجمهور المعتزلة ان متعلقه كل واحد من تلك الاشياء المعينة من حيث انه معين
على سبيل البدل يعني انه لا يجب علينا فعل الجميع ولا يجوز لنا تركه وايها فعلنا تحقق الامتثال
لكونه واجبا بالاصالة لا لتضمنه واجبا وقالت الاشاعرة وبعض اصحابنا
ان متعلقه مفهوم كلي يصدق على كل واحد من تلك المعينات اعني مفهوم
واحد لا بعينه ولا خفاء في انه لا يجب عندهم فعل الجميع ولا يجوز تركه وايها
تحقق يحقق الامتثال لكونه متضمنا للواجب ولذلك حكم جماعة منهم العلامة
بانه لا نزاع بين الفريقين في المعنى وانت خبير بان بينهما اختلافا في الجملة
لان الوجوب متعلق بالمخصوص من حيث انه مخصوص عند الفريق الاول وبالمفهوم
الكلي عند الفريق الثاني ولعل الاحكام يختلف بذلك نعم هنا مذهب آخر
على هذا المذهب معين من عند الله تعالى غير معين عند المكلفين يختلف بالنسبة
الى المكلفين لاختلاف اختياراتهم فما اختاره فهو واجب عليه في علمه تعالى
واعلم ان هنا مذهبا آخر وهو ان الواجب واحد من عند الله تعالى ولا يختلف بالنسبة
الى المكلفين والمكلف ان اختاره فهو المط وان اختار غيره كان ذلك الغير مسقطا
الامر بالفعل في وقته الفعل بالنسبة الى الوقت اما ان يكون مساويا
له كصوم رمضان ويسمى مضيقا ولا نزاع في وقوعه واما ان يكون زائدا عليه كقضاء
الركعة بعد البلوغ مثلا وهذا لا يتعلق به الامر باعتبار حمله على ارادة القضاء و

وهو في حكم الاداء شرعا واما ان يكون ناقصا عنه وهو الموسع والمضيق لم يذكر الا وليين
لان الاول لا خلاف فيه وغير الثاني قليل الجدوى لندرته ومنهم من سماها
مضيقين وفسر المضيق بانه ما لا يفضل وقته عنه وهو شامل لهما جميعا
ويعبر عنه بالواجب الموسع اما للتوسعة وقتا او لكثرة افراده لظهور انه
يؤدي اه لا يخفى منافاته هذا الوجه وضعفه وهو الظاهر من كلام المصنف
وعليه بعض الشافعية وغيرهم فذا عندهم ان الشارع اوجب الفعل في اول
الوقت وجوز تاخيره الى آخره استدراكا للفائت تبين اما انه لو كان واجبا
اورد عليه ان الوجوب لو كان مختصا بالجزء الاخير لما كان المقدم واجبا فادة بان الوجوب
في تلك الصورة انما هو في الوقت الذي اتى بالفعل فيه والبقاء على صفة التكليف
كاشف عنه وهذا الجواب لا يناسب المقام لان هذا المذهب خص الوجوب باخر
الوقت مط واضعف بان ما فعله كان موقوفا ويصير واجبا بعد حصول الجزء الاخير
ان بقي على صفة التكليف يرد على الجواب الاول النية معتبرة في الصلوة مثلا وهي
على هذا التفصيل غير مقدرة وعلى الجواب الثاني انه يكون الصلوة واجبة وجه
يقع عليه الصلوة ولا يؤثر في هذا الوجه ما ياتي بعده اذ من شان المؤثر في وجه الافعال
ان يكون مقارنا لها ولا يتاخر عنها كان نفلا قبل مقصوده انه كان نفلا
مسقطا للفرض واورد عليه انه ان خرج في آخر الوقت عن صفة التكليف لم يتحقق الوجوب
في شانه فلا يكون مسقطا للفرض واجيب عنه بانه لم يرد انه يتحقق هنا الوجوب
ويسقط به بل اراد انه لم يتحقق في شانه الوجوب بعد ذلك يرد عليه امران احدهما
انه لو لم يفعله لزم ان لا يكون آثما مع ظن الموت قبل الآخر والثاني انهم اجمعوا
على ان الاذان والاقامة مختصان بالصلوة الواجبة فيلزم ان لا يجوز فعلهما
مع الصلوة في اول الوقت وانما هما للبعض العامة ذهب بعض الحنفية الى ان ول

والكرخي الى الثاني قه كان واجبا بالاصالة من غير فرق قه واجبا رد على المذهب الثاني حيث قال في الاول نفلا وقوله بالاصالة رد على المذهب الثالث وهو ظ يكون راجعا الى الواجب المخير لان الواجب على هذا التقدير احد الاشخاص المتماثلة في النوع المتمايزة باجزاء الوقت قه وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال انما فسر البدل بالعزم لعدم وجوب بدل غيره بالاتفاق وانما اتم لفظ الاداء للتنبيه على ان من اعتبر بدلية العزم جعله بدلا عن ايقاع الفعل لا عن الفعل نفسه فلا يرد عليه ما اورده صاحب المنهاج من ان كون العزم بدلا عن الفعل يقتضي سقوطه راسا كما في الكفارات والطهارات ومن انه يلزم تعدد البدل في اجزاء الوقت مع وحدة المبدل وهو الفعل وانه باطل لان البدل لا يقوم مقام الاصل فاذا قام واحد لم يكن الباقي بدلا لاستواء وجوده وعدمه ووجه عدم الورود ان العزم بدل عن ايقاع الفعل فغايته انه يلزم سقوط الايقاعات في اجزاء الوقت قبل الضيق لا سقوط الفعل نفسه والايقاع متعدد باعتبار تعدد الاجزاء فكل واحد من الابدال والمبدل متعدد وكل بدل انما يتادى به مبدله قه انا نا خرعن اول الوقت وسطه انما خصهما بالذكر لان اخر الوقت بقدر ما يقع الفعل فيه لا يجب البدل فيه اجماعا بل يتعين الفعل ح قال السيد المرتضى لم يذكر السيد في الذريعة القول بعدم وجوب العزم اصلا وقيل هذا يشعر بكونه غير معروف في عصره ودعويان احدهما انه ادى في جميع اجزاء الوقت في الوجوب والاخرى عدم وجوب العزم مستفاد من الامر مثلا وجوب الصلوة فانه مستفاد من امر الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ومن الروايات تحكما اي ترجيحا بلا مرجح اذ لا دليل عليه وفيه نظر لان بمجرد عدم دلالة الامر على التخصيص لا يلزم ان يكون التخصيص تحكما لان انتفاء بعض الدلائل لا يستلزم انتفاء الكل

فيتفرع

يتفرع تفريع الحكم وجعله نتيجة لما قبله الا في شئ اللهم ان يكون مقصوده ان الحكم الان يكون هناك دليل من خارج بقرينة ما سيأتي وايضا لو كان الوجوب مختصا هذا الدليل مثل الاول عام يبطل المذاهب الثلثة فلا يقع كما الوصلاة ها قبل الزوال لعدم الصحة ثم كيف والخصم يقول بصحته فلا وتنافيه على ما فعل قبله الزوال فاسد الخصم يقول يجوز الشارع تقديمه الى الزوال كما جوز تقديم الزكوة الى وقت معين وتقديم غسل الجمعة الى اول الخميس عندهم اللهم الا ان يدل على الضرورة او الاجماع او يقال جواز ذلك في بعض الصور لما يقتضيه لا يقتضي جوازه مطلقا وفي الكل كلام اما في الاول فلانه دعوى الضرورة في محل النزاع وهو غير مسموع واما في الثاني فلان الخصم مخالف فلا نسلم الاجماع لا ينتهض عليه حجة واما في الثالث فلا نه دفع للسند فيكون بتاخيره عن وقته عاصيا اي فيكون المصلي بتاخيره عملا الواجب الذي هو الصلوة مثلا عن وقته عاصيا وانما لم يذكر قيد العمل لاشعار التاخير به وللتحمل بان التاخير لا يكون بالتاخير عاصيا وفيه ايضا نظر لان الخصم ان سلم العصيان بالتاخير يمنع الاجماع على عدم العصيان وان لم يسلمه يمنع كون القضاء مستلزما للعصيان فلا يصح التفريع وقياس التاخير الذي لم يتحقق معه العصيان اعني التاخير الى اخر وقت الظهور على التاخير الذي تحقق معه العصيان اعني التاخير الى ان يخرج وقتها ويدخل الوقت المختص بالعصر فاسد وهما اي الاجماع اي على عدم الصحة قبل اخر الوقت والعصيان بالتاخير عن اوله خلاف الاجماع ولنا على الثانية ان الامر ورد اه قال المصنف في الحاشية على ما نقل عنه الاستدلال المشهور على نفي بدلية العزم وهو انه ان ساوى الفعل في جميع الامور المعتبرة لزم سقوط التكليف به والا لم يكن بدلا وانه ان وجب في الوسط لا في الاول

لزم تعدد البدل وهو العزم مع وحدة المبدل وهو الفعل وان يجاب بهو
المط ووجه العدول ان التحقيق ما ذكره بعض المبدلين ان القائلين ببدلية
العزم لم يجعلوه بدلا عن نفس الفعل بل عن ايقاعه فالمبدل منه هو ايقاعات الفعل
في اجزاء الوقت والبدل هو ايقاع العزم فيها الا في الجزء الاخير فيندفع الاستدلال
الاول لان وجوب بدلية العزم ليسقط الفعل فيما قبله من اجزاء الوقت لا فيه
ايضا لان الفعل غير متعين ولا بدل له فلا يلزم سقوط التكليف والجواب
عن الاول ان الانفصال لان حاصله ان الواجب الموسع له في اجزاء الوقت
بدل من نوعه وان لم يكن له بدل من غير نوعه وهو العزم بخلاف المندوب فانه
ليس له بدل اصلا فظهر الانفصال والافتراق بينهما وهذا الجواب في الحقيقة
منع لقوله وحيث يجب فليس هو غير الفعل وعن الثاني انا نقطع الظان هذا
معارضة وفي قوله نقطع اشارة الى ان هذه المقدمة اجماعية قطعية او
ضرورية فلا حاجة الى الاستدلال بانه لو كان فاعل الصلوة ممتثلا لها لكونها
احد الامرين لجاز الاتيان بالعزم دون الصلوة كما في خصال الكفارة حتى يتخير انه
ان اريد بفاعل الصلوة فاعلها في اخر الوقت فالملازمة ممنوعة لان الفعل متعين فيه
ولا بدل لها وان اريد بفاعلها فاعلها فيما قبل الاخر فبطلان اللازم ممنوع لجواز
الاتيان بالعزم دون الصلوة ح ويمكن ان يكون منعا لقوله ثبت في الفعل والعزم
حكم خصال الكفارة اي لا نم ثبوت حكم الخصال فيهما وانما يثبت لو لم يكن الامتثال
بخصوص الصلوة على تقدير تسليمه اشارة الى منع حصول الاثم بترك
العزم او الفصد على الفعل في ثاني الحال لانه عين محل النزاع على فعل كل واجب
مضيقا كان وفي هذا التعميم زيادة مبالغة في ان الاثم ليس لاجل التخيير بين
فعل الموسع والعزم لحصوله في ترك عموم عزم غير الموسع ايضا منذكا

فكل واحد منهما متعلقه وكل بدل
بينا في ضمن مبدله انتهى اقول لعوله
لا في الجزء الاخير صح

له بخصوصه حكم خاص مثل وجوب الصوم وانما اعتبر الالتفات والتذكر في تحقق
وجوب العزم لان الغافل غير مكلف به حكم من احكام الايمان ثبت مع ثبوت
الايمان لم يرد ان العزم بالواجبات اعني ارادة الاتيان بها من لوازم الايمان
غير منفك عنه تحقيقا للتصديق والاذعان بما جاء به النبي صلعم كما ظن اذ لو اراد
ذلك لزم ان لا يكون تارك الواجب مع التصديق بوجوبه وتارك العزم عليه مؤمنا
وانه باطل قطعا وان لا يتخلف العزم على الواجب عن التصديق بوجوبه وبطلانه لا يخفى
على ذي مسكة بل اراد انه من توابعه ومراده بعني اذا امر المؤمن وجب عليه العزم على
الواجبات في اوقاتها اما اجمالا او تفصيلا على الوجه المذكور وانت تعلم ان
قوله مع ثبوت الايمان من باب وضع الظاهر موضع المضمر لئلا يتوهم عوده الى الحكم
لانه يوجب قلب المقصود على الوجه الذي ذكره من الاجمال والتفصيل
وله وجه اي وللتوقف في تجويزه وجه اذ لا دليل على وجوب ارادة الاتيان
بالواجبات في اوقاتها قبل تلك الاوقات ولا على عدمه وان كان الحكم آه
اي وان كان الحكم بالوجوب متكررا في كلام الاصحاب لكن ليس ذلك اجماعا
وربما استدل له اي لوجوب العزم على الفعل الوجه الذي ذكره لكونه عزما
على الحرام اشارة الى الصغرى والكبرى مطوية تقريره العزم على ترك الواجب
عزم على الحرام والعزم على الحرام حرام فالعزم على ترك الواجب حرام فيجب العزم
على فعل الواجب لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين تحتما منع احدهما
ووجب الاخر وهو كما ترى اشارة الى ما فيه من المناقشات اما اولا فلان ترك
الواجب حين وجوبه حرام لا قبله فحرامية العزم على تركه مقيد بذلك
الوقت ايضا اذ لا يزيد الفرع على الاصل واما ثانيا فلا نم ان العزم على الحرام
حرام والا لكان العازم على المعصية عاصيا وهو مم واما ثالثا فلان قوله فيجب العزم

على فعل الواجب ثم بلغ بحيث عدم على ترك الواجب هذا العزم من حيث هو لا
يستلزم العزم على فعل الواجب قه فيخرج عن كونه واجبا نظرا الى جواز ترك
الواجب يستلزم خروجه عن كونه واجبا اذا كان معينا واذا كان مخيرا
فلا كما في خصال الكفارة لان جواز ترك بعضها عند الاتيان بالبعض
الاخر لا يخرجه عن الوجوب ماتحن فيه من هذا قه مما حققناه آنفا
في اثبات الدعوى الاولى من ان الامر يدل على التوسعة قه لو كان واجبا
في الاول المراد اول الوقت الى ان سمى مقدما الفعل فيه لدفع ما قيل من ان
عدم وجوبه في الاول لا يوجب اختصاص وجوبه بالاخر لجواز تحققه في الوسط
فلا حاجة الى الجواب عنه بانه لا قائل بالوجوب في الوسط فلا حاجة الى ابطاله
انت خبير بان هذا الدليل لو تم لدل على اختصاص الوجوب بالاخر فقط ولا يدل
على ان المقدم فعل يسقط الفرض قوله فان اللزوم المدعى ابتداء قيل
هذا الجواب لا يصح على مذهب من خصص الوجوب بالاول والحق انه يصح بلا ريب
تفرقة لانهم وان خصصوا الوجوب بالاول لكنهم قائلون بان الفعل ليس بمتعين
في الاول بل المكلف مخير بين ادائه في الاول وقضائه في الاخر ولهذا لم يعص
بالتاخير اجماعا قوله تعليق الامر بل مطلق الامر الحكم على شرط مثل اعط زيدا
درهما ان اكرمك وان دخلت الدار فانت حر والشرط وقيل هو ما يتوقف عليه
وجود الشيء واخص منه ما قيل من انه ما يستلزم نفيه نفي امر لا على جهة السببية وقيل هو
المذكور بعد ان واخواتها معلقا عليه حصول مضمون جملة اي حكم بانه يحصل مضمون
تلك الجملة عند حصوله وهذا التفسير احسن لان الشرط بهذا المعنى يمكن ان
يجعل محل النزاع لا بالمعنى الاول والمراد بالفاضلان العلامة وابنه فخر
المحققين قه يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك فيه نظر لانا

لانه ان

لانه ان المثال المذكور يجري هذا المجرى اما لان هذا المثال لا يفيد انحصار الشرط
في الاكرام بخلاف قولنا الشرط في اعطائه اكرامك فانه يفيد ذلك لما تقرر في علم
المعاني من ان تعريف المبتدا باللام يفيد انحصاره في الخبر كما في قولك الامير زيد
والشجاع عمرو ولعل المتبادر يستفاد من هذا الانحصار وهو مفقود في المثال الاول
واما لان المثال المذكور بعد ان واخواته في اللغة شرط لايقاع الحكم اي
اصداره من المتكلم كما في مثلا في ان نزل الثلج فالزمان شتاء معناه ان نزول
الثلج شرط للحكم بان الزمان شتاء لا انه شرط لثبوت الشتاء ووجوده في
الخارج فعند انتفاء النزول انتفى حكمي بالشتاء لا ثبوته في الخارج وانما ينتفي
ثبوته فيه لو كان الشرط شرطا لثبوته فيه وهو ممنوع وعلى هذا فالمثال المذكور
يجري قولنا الشرط في حكمنا باعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء
حكمنا بالاعطاء عند انتفاء الاكرام لا انتفاؤه في الخارج وهو مطلق لكم ولا ينفع
القول بان الجزاء ان كان انشاء لزم انتفاء ايقاعه بانتفاء وقوعه وثبوته
لما تقرر من الانشاء لا خارج له لان دعويكم في مفهوم الشرط مطلق سواء كان
الجزاء خبرا او انشاء واما لان مدخول ان يجوز ان يكون سببا فيجري المثال
مجرى قولنا السبب في اعطائه اكرامك ولا نسلم ان المتبادر من هذا
انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام لجواز وجوده لسبب آخر والشيء الواحد
يجوز ان يكون له اسباب متعددة والقول بان جواز وجود سبب آخر لا يضر
في ظهور انتفاء الحكم لان الاصل عدمه مدفوع بما ستعرفه في الجواب عن
استدلال السيد بعد جميع ذلك يرد ان حجة مفهوم الشرط عندكم مشروطة
بان لا يكون خلاف الشرط اولى منه في الحكم ولا مساويا له والا لكان الحكم ثابتا
عند ثبوت ذلك المخالف قطعا ومع يجوز ان يكون للحكم شرطا اخر اولى او مساويا

للشرط المذكور فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفائه على ان ما ذكرتم ينتقض بنحو ان كان
هذا انسانا فهو حيوان فان انتفاء الانسانية لا يقتضي انتفاء الحيوانية
اللهم الا ان يقال هذا المثال وامثاله واردة على قاعدة المعقول غير صحيح عند
ارباب اللغة   بل هو حرام سواء اردن التحصن اولا   والجواب عن الاول يكون
دفعه بان السيد يقول اذا جاز ان يكون للشيء شروط متعدده كل واحد منها
مستقل وعند انتفاء شرط مخصوص كالاكرام في مثالكم لا ينتفي المشروط
كالاعطاء وهذا ... لا يترتب عليه هذا الجواب تسليم لما ادعاه السيد
كما لا يخفى   كان الحكم مختصا يمكن دفعه بان مقصود السيد انه اذا جاز
ان يكون للشيء شروط كثيرة ووقع ذلك في كثير من المواضع كما يشعر به قوله
من ان تحصي لم يحصل للسامع عدم العلم بوجوده ورجحان عدمه ونظير ذلك ما قيل
العام قبل الفحص عن المخصص من انه لا يحصل لنا الظن بعدمه بناء على اصالة
العدم لكثرة وقوع التخصيص في العمومات   والموضوع هنا منتف المراد
بالموضوع الاكراه وهو منتف عند عدم ارادة التحصن   لانهن اذا لم يردن
التحصن فقد اردن البغاء او الملازمة ممنوعة لوجود الواسطة وهي عدم
البغاء اولا ومع عدم ارادتهن عدم البغاء او نسلم عن هذا المنع وقد يجاب
عنه بان كل ضدين لا ثالث بينهما لا يجوز خلوهما عن الارادة بل لا بد من
ان يكون احدهما مرادا وهذا انما يتم عند من فسر الارادة بالصفة المخصصة
لاحد المقدورين بالوقوع ولا شبهة في ان احد الضدين واقع البتة فلا
بد له من ان يخصصه بالوقوع وهو الارادة واما عند من فسرها بانها ميل يتبع
اعتقاد النفع فيجوز خلو الضدين عنها لجواز ان لا يكون للنفس ميل الى شيء
منهما   فلو تعلق به الاباء الحرمة ولا يتعلق به الاباحة ايضا لم يذكرها اكتفاء

ارادة شيء منهما ولو قال لانهن اذا لم يردن
التحصن لم يردن عدم م

عاص

بما مر   فالمولى احق بارادتهن لكماله في العقل ونقصانهن ففيه تحريك
لحمية المولى   او ان الآية نزلت فيمن يردن التحصن حاصلا ان في التقييد تعيير
على تحقق الارادة في تلك الحالة كما قيل ان لابن ابي كانت ست جوار وهو كان يكرههن   ههن
على البغاء وضرب عليهن فشكى بعضهن الى النبي صلعم فنزلت الآية واعترض بانه
العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ويدفع بان هذا الجواب خصوص السبب واجيب
بان ما استفيد من اللفظ وهو تحريم الاكراه عند ارادة التحصن عمومه باق الى
يوم القيمة ولم يخصص بالسبب نعم لم يثبت مفهوم الشرط لظهور فائدة اخرى
للشرط غيره   واختلفوا اه يعني واختلفوا في ان تعليق الحكم على احدى
صفتي الذات مثل في الغنم السائمة زكوة وهل يقتضي نفيه عند انتفائها وثبوته في
الاخر مثل المعلوفة ام لا وينبغي تقييد محل النزاع بما اذا لم يكن للوصف فائدة اخرى غيره
هل نفي الحكم عن غير محل ذلك الوصف والا فلا يقتضي نفيه اتفاقا كما في قوله تعالى ولا
تَقتُلُوا اولادكم خشية اِملاقٍ وتلك الفائدة هنا منعهم عن عادتهم من قتل
الاولاد خشية للفقر مع ما فيه من الاشعار بافادة الحكم في خلافه   وجنح
جنح بالجيم والنون والحاء المهملة بمعنى مال   والعلامة ذهب العلامة الى
ان تعليق الحكم بالوصف لا يقتضي نفيه عند انتفائه الا على تقدير ان يكون الوصف
علة لذلك الحكم فانه ح يقتضي انتفائه عند انتفائه والا لزم ابطال علية ما فرض علة
ه وذلك اذا كان الحكم في غير محل الوصف معللا بعلة اخرى فلا يكون ذلك الوصف
علة تامة بل العلة ح احد الامرين هف واما وجود المعلول بدون العلة وذلك
على تقدير اسناد الحكم في غير محل الوصف الى هذا الوصف الزايل وانه مح وههنا
بحث وهو ان تعليق الحكم بالوصف كما هو موضوع المسئلة يشعر بالعلية فانما
اعترف بان علية الوصف يقتضي حجية مفهومه فلا بد له من ان يعترف بحجية مفهوم كل

مفهوم اللقب الا ان يق المراد بعلية الوصف ثبوتها بالنفس او يق المراد انه اذا
ثبت ان الوصف وحده علة للحكم ينتفي الحكم بانتفائه   وكثير من الناس كابي
على ابي هاشم و المتكلمين كلهم و ابن سريج وجماعة من الشافعية كابي بكر القفال
و الدقاق جماعة من الحنفية وغيرهم   ولانه لو كان كذلك اي ولان نفي
من غير محل الوصف لو كان عين اثباته في محل او جزئه لكانت دلالة التعليق عليه
بالمنطوق فان المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق سواء كان مطابقيا او
تضمنيا والخصم معترف بانها ليست بالمنطوق فلا حاجة لنا الى الاستدلال
على نفي المطابقة والتضمن   فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف اه
م اذ لا شبهة في ان اهل العرف يفهمون من قولنا اهن زيدا الفاسق
انتفاء الاهانة عند انتفاء النفس حتى شاع بينهم ان التعليق بالوصف مشعر
بالعلية سلمنا ولكن المثبت يقول يستنبط منه نفي الحكم بالنافي الصادق وان لم
يكن به شعور في حال الخطاب ولزوم الشعور انما هو في الخطاب الصريح دون
التضمني ونذر مثله   وجرى مجرى قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب
ذكر الابيض لما لم يكن مفيدا لثبوت العلم بالغيب لغيره كان مستهجنا عاريا عن
الفائدة ومثله الا   فيما ذكرتموه من انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف
بل هي كثيرة اه لا ريب في كثرة فوائده لكن المثبت يدعي ان اظهرها ما ذكر
و مجرد الاحتمال لا يقدح في الظهور   وجوابه ان المدعي على تقرير الاعتراض
يوجد بنوع عن هذا الجواب وهو ان التخصيص يقتضي نفي الحكم اذا لم يظهر له
فائدة اخرى مساوية لذلك النفي في الظهور لا مط وما ذكرتم من الاحتمالات
لا يساويه في الظهور   قيل على تخالف ما بعدها لما قبلها قيل هذا ينافي
الحكم بوجوب غسل المرفق والجواب انه يجوز تخلف الحكم المنفي بالعموم عما بعدها

لدليل كالاجماع ونقله ونحوهما   بعض العامة كالامدي وابي حنيفة
معنا اخر وجوب الصوم مجيء الليل فيه نظر لانه يجوز ان يكون معناه ان الحكم
النفسي اعني ايجاب الصوم هذا الايجاب اخره مجيء الليل و بهذا انما يدل على انتفاء
الحكم فيما بعده لا على انتفاء الوجوب وبعبارة اخرى ان اردت ان معناه اخر وجوب
الصوم المستفاد من هذا الخطاب مجيء الليل فمسلم ولكن قولك فلو فرض ثبوت
الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل اخره ممنوع لان الحكم الثابت فيما قبل الغاية مقتضى هذا
الخطاب والحكم الثابت فيما بعدها من مقتضى خطاب اخر فمجيء الليل اخر بالنسبة
الى الاول ووسط بالنسبة الى الثاني ولا ضير فيه وان اردت معناه اخر وجوب
الصوم المطلق مجيء الليل فهو ممنوع   بحلاف ما هنالك حال عن الضمير المستكن في
ظاهر والضمير عائد الى اللزوم وهناك اشارة الى التعليق بالصفة   اقوى
دلالة من التعليق بالشرط الا ظهر ان يقول من التعليق بالصفة الا ان
التعليق بالشرط لما كان اقوى من التعليق بالشرط لصفة كان التعليق بالغاية
اقوى من التعليق بالصفة ايضا   واعلم ان الامر انقسام شرطه اذا كان الفعل
مشروطا بالشرط فلا يخ اما ان يكون الشرط موجودا في وقت ذلك الفعل او لا
وعلى التقديرين فالامر والمامور اما عالمان به او غير عالمين او بالتفصيل
فهذه ثمان صور فان كان الشرط موجودا جاز الامر به مطلقا وان كان
مفقودا وكان الامر جاهلا جاز ايضا سواء كان المامور به جاهلا او لا
وان كان الامر عالما بانتفائه ففيه الخلاف سواء كان المامور عالما او جاهلا
فعند الجمهور يجوز وعند اصحابنا والمعتزلة لا يجوز   وربما تعدى بعض
متاخريهم زعم بعض متاخريهم انه لا فرق بين جهل المامور وعلمه بانتفاء
الشرط لعدم اقتداره على الفعل ح وايضا لا يصلح للمانعية كما في صورة الجهل

والجواب عدم المانع لا يكفي في جواز الامر بل لا بد من وجود الباعث ايضا كما مر
الجهل والمحو متحقق في صورة الجهل دون العلم لانه اذا جهل يطيع ويعصي بالبشر
والكراهة بخلاف ما اذا علم فانه لا يتصور العزم عليه والتوجه اليه فلا يتصور هناك القائه
كون الامر جاهلا بانتفاء الجهل بالانتفاء انما يتصور في الشاهد لا نمثل به و
اما في الغائب فلا يعزب عنه مثقال ذرة ثم المقصود انه يصح الامر من الجاهل بانتفاء الشرط
ويكون الامر مشروطا بحصوله فان حصل ثبت التكليف وان انتفى تبين عدمه والمخالفون
يقولون بثبوت التكليف مع انتفاء الشرط في هذه الصورة وفي صورة العلم ايضا
عبارة متعلق بالترجمة والمعنى لا يعجبني التعبير عن هذا البحث بما هو من ذكر الشرط
مطلقا اذ لا نزاع في جواز الامر بالوجوب المطلق عند انتفاء شرطه كالامر بالصلوة عند عدم
الطهارة وانما النزاع في شرط الواجب المقيد كالتمكن من الفعل والقدرة عليه والحيوة
ونحوها وانما عدلنا كانه جواب عن سؤال مقدر تقريره ان هذه الترجمة
اذا كانت غير مستحسنة لم جئت بها ولم ما عدلت عنها الى ما هو احسن منها وتقرير الجواب
انما عدلنا عنها قصدا الى مطابقة دليل الخصم لدعواه لانه جعل الشرط مطلقا مطلبا
واقام عليه الدليل بقرينة جعل ارادة المكلف من الشروط مع انها من شرائط الوجود
دون الوجوب اذ احسن التاديب عن اصل المطلب حيث خصص الشرط بشرط الوجوب
ولم تغيره مطلقا ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع يعني انهم قالوا يجوز
ان يكلف الله سبحانه العبد بشرط ان لا يمنعه ثم اذا وقع المنع منه لا ينافي كونه مامورا
كما اذا امر الانسان بالصوم المعين بشرط ان لا يسافر فاذا ارخه السفر بقي الامر بحاله
كذا انما نقل عنه والله فيه والذي يفسد ذلك انا ندعي انه سبحانه لا يامر بالفعل
عند انتفاء شرطه ويعنيه بان ذلك قبيح في شاننا فكيف في القدم المنزه من كل نقص
وانما نسب العلم بانتفائه الى اخبار الرسول لان علمنا بذلك عقلا ممتنع كما يجيء فانحصر طريقه

الى النقل ثم ان ذكر الرسول على سبيل التمثيل والا فاخبار كل معصوم مثله
فيصح منا ان نامره بذلك ثم لا نزاع انما يتم لو كان الغرض من التكليف هو الامتثال فقط
وليس كذلك لان الامر كما يحسن للامتثال بالمامور به كذلك يحسن للامتحان والا
ختيار بما يظهر من المامور من امارات البشر والكراهة على ان الخصم وهو الاشاعرة
لا يسلم منكم دعوى القبح العقلي فقد علمنا مرفوع على انه فاعل يحسن يعني حسن فقد
علمنا بصفة المامور به في المستقبل دخول الشرط فيها كقولنا افعل غدا ان كنت باقيا
على صفة التكليف ولو كان لنا علم ببقائه عليها قبح هذا الشرط لانه انما يدخل فيه
في المشكوك فيه دون المعلوم ولنا اليه طريق الظن انه منصوب على انه حال من العلم
وضمير اليه يعود اليه ويحتمل ان يكون معطوفا على يصح والضمير حينئذ يعود الى الموصول
يعني نفس الفعل فلا يصح ان يقول افعل هذا ان كان حسنا مع العلم بحسنه لان الشرط انما
يناسب دخوله على المشكوك لا يصح ان يعلم عقلا محصله ان العقل غير مستقل
في الحكم بان المامور المتمكن من الفعل في المستقبل لانه يجوز موته وجنونه مثلا فيجب
طريق العلم به منحصر في حيز الخبر الصادق فاذا فقد الخبر دخل الشك فيه فوجب بالشرط
عند الامر به وبالجملة ان علم التمكن قبح الشرط والا وجب ويكون الظن في ذلك
قائما مقام العلم حاصله ان صحة الامر موقوف على علم الامر بالتمكن حيث امكن وان تعذر
قام الظن به مقامه ودون من لا يعلم ان لا يتمكن يفهم منه انه لا يجب ان يوجد
الامر بحيث والمقصود انه لا يجوز ولو قال بدله جب جاز لكان اظهر فلا عبرة بالغين
المعجمة والراء المهملة الساكنة يعني لا عجب وانما ارادة المكلف انما اضاف الارادة
الى المكلف مع ان المستدل هو الاشعري غير قائل بها الزاما للخصم وهم المعتزلة والامامية
لانهم ينكرون استناد افعال العباد اليه سبحانه فلا تكليف فلا معصية
اما عدم التكليف فلعله يتم بانتفاء شرطه كالارادة واما عدم المعصية فلانها

باعتبار مخالفة التكليف وهو منتف   فلا نزم مع الفعل وبعده ينقطع التكليف
اي عند المعتزلة اذ التكليف عند الاشاعرة لا ينقطع مع الفعل هذا ابقاء دليل
الواجب واعترض بانه لا يلزم من انقطاع التكليف بعد الفعل ان لا يعلمها احد انه
مكلف لجواز ان يعلم بعده كونه مكلفا لكن لا يخفى لزوم الاجماع ولا في حال الفعل
ليدفع بانه مناقض لمذهبهم بل قبله ولا استحالة فيه وعلى هذا يبطل الملازمة واجيب
بان معنى قوله لم يعلم احد انه مكلف لجواز لم يعلم في شئ من الازمنة انه مكلف في
ذلك انه مكلف في ذلك الزمان فاندفع الايراد ونعم الملازمة انت جريان اللازم من
الدليل مع انتفاء العلم بالتكليف قبل الفعل ومعه وبعده من بعض الوجوه لا مطلقا لبقاء
احتمال واحد للعلم به وهو ما ذكره المعترض فكون اللازم ضروري البطلان مم
وقبل لا يعلم واعترض بانه لا يلزم من انتفاء العلم بالتكليف قبل الفعل ومعه وبعده
انتفاء العلم به مطلقا لجواز ان يعلم في الجملة وان لم يعلم باحد من الوجوه الثلثة واجيب
بان العلم به مطلقا لجواز ان يعلم في الجملة وان لم يعلم باحد بالتكليف مع العلم بامتناع
كونه في شئ من تلك الازمنة ممتنع ضرورة انه لو حصل العلم لحصل في واحد منها لاستحالة
وجود المشترك في الخارج دون معين منها   واجتمعت الشرايط عند دخول الوقت
لتشرطان يمضي من الوقت ما يسع فيه الفعل فانه لا ينقطع التكليف كما في المضيق
الثالث لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعلم ابراهيم عليه وجوب ذبح ولده
واللازم باطل اما الملازمة فلانتفاء شرط وجوب الذبح عند وقته وهو عدم نسخه
وهذا يقتضي عدم وجوبه المستلزم لعدم العلم بالوجوب ضرورة ان العلم بالشئ
فرع ثبوته في نفسه واما بطلان اللازم فلانه لو لم يعلمه لم يقدم على ذبح ولده ومقدماته
الاسباب من الاضطجاع وتله للجبين وامرار المدية على حلقه لانه حرام على تقدير عدم
العلم بالوجوب ولم يحتج ايضا الى الفداء وقد قال الله تعالى وفديناه بذبح عظيم   ح

فيتوجه

فيتوجه المنع عليها جلي اي اذا كان النزاع في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف
شرعا وقدرته على امتثال الامر فنفي الشرط مطلقا فيتوجه على القدرة جلي ظاهر اما
اراد باللازم عدم عصيان احد بترك الواجبات مطلقا لان هذه الجلي لان ما لعدم
صحة التكليف عند العلم بعدم التمكن والقدرة عليه وان اراد باللازم عدم العصيان
بترك الفعل الذي علم عدم التمكن والقدرة عليه وان اراد باللازم له عدم العصيان
بترك الفعل الذي علم عدم التمكن والقدرة عليه وان اراد باللازم عدم العصيان
بترك هذا الفعل فبطلانه مم واعلم انه يتعرض المصنف لهذا لان مساق الدليل يابى منه
ارادة المعنى   المنع من بطلان اللازم وهو انه لم يعلم احد في شئ من الازمنة
انه مكلف في ذلك الزمان والسند انا نذهب الى انه بعد خروج الوقت يعلم انه
كان مكلفا بالفعل في ذلك الوقت   ويجب جواب عن سؤال مقدر تقريره
لو كان العلم بعد مضي وقت الفعل لا قبله لزم ان يسقط عنه وجوب التحرز عن
ترك المامور به عند دخول وقته لعدم علمه بالتكليف وانه باطل بالاتفاق وتقرير
الجواب انه اذا دخل الوقت والمكلف على شرايط التكليف غلبت ظنه ببقائه عليها
ووجب عليه التحرز عن الترك ولا يحصل ذلك التحرز الا بالشروع في الفعل وبالجملة
وجوب التحرز ليس موقوفا على العلم بالتكليف بل يكفي الظن به واورد بان هذا
الجواب يستلزم وجوب الفورية في الموسع لما يظهر من قوله ولا يحصل ذلك
التحرز الا بالشروع في الفعل ويمكن ان يجاب بان الموسع له افراد وكل فرد منه
واجب على التحرز عن فعل الفرد الاول الا بالشروع فيه فاذا تركه كان الحكم في الفرد
الثاني مثله وليس المراد انه لا يحصل التحرز عن ترك الماهية الا بالشروع في الفعل
فليس فيه دلالة على وجوب الفورية   ان يحجم يحجز من السبع في القاموس
اخترم فلان مبنيا للمفعول مات واخترمته المنية احدهم والسبع فاعل المفعول

محذوف بنية الفرض ولو لم يكن عالما بان الفعل وجب عليه لم يجب عليه نية
الفرض ويظهر من هذا الاستدلال ان ما اشتهر بين الاصوليين من ان التكليف
بالفعل عند الاشاعرة انما يتوجه عند المباشرة بل لا قبله ليس على ما ينبغي
لانهم يقولون بتوجه التكليف قبل وبقائه حال المباشرة ثم ان دعوى الاجماع
على وجوب نية الفرض مع وجود المخالف اما مبني على انعقاده قبل الخلاف
او على ان المخالف نادر لا يعتنى به اذ يكفي اشارة الى الجواب المستفاد من الكلام
السابق تقريره ان الاجماع على وجوب نية الفرض لا يدل على حصول العلم بالتكليف
قبل الفعل اذ يكفي في وجوبها غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل
الى القطع وهي حاصلة للمأمور الذي فري الاوداج يقال فريت الشيء افريه
فريا اي قطعته والاوداج جمع ودج بالتحريك وهو عرق في العنق بل كلف
بمقدماته يمكن ان يجاب بان الظاهر المتبادر من قوله اني اذبحك فري الاوداج
والمأمور به في قوله افعل ما تؤمر هو الذبح لان غيره لم يكن مذكورا واما حمله
على المقدمات الذبح المذكورة فمجاز لا يصار اليه الا بسبيل ودلالة قوله
وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا عليه باعتبار ان التصديق بالرؤيا
هو فعل ما هو مرئي في المنام وما فعل ع الا مقدمات الذبح لعدم دفع — فهي المرئية في المنام دون الذبح صح
مدفوعة بان الامر بالذبح مستلزم للامر بمقدماته والشارع لما امر به
يصحان يقال انه مصدق له قبل اتمامه على انا لو لم نقل بوجوب المقدمة لصح ايضا
اطلاق التصديق للشروع فيها كما لا يخفى على المصنف ويؤيد ما ذكرناه امور
الاول قوله تعالى ان هذا لهو البلاء المبين اذ الظاهر ان هذا اشارة الى الذبح
بالمعنى الحقيقي بقرينة التاكيد بان وباللام وباسمية الجملة وبالتعريف المفيد
للحصر مع تاكيده بضمير المنفصل وبالوصف المفيد لامتياز هذه البلية من بين البلايا

لشدتها

لشدتها واستحسانها في النفس واما حملها على المقدمات فبعيد لا يسمى له الامتثال
بها لعدم وحشتها في النفس مثل الذبح والقول بان تلك المقدمات بلية عظيمة
باعتبار عدم العلم بمآل الامر واحتمال ان يؤمر بالذبح فتنسر بعدها فغير
مناسب اما اولا فلان العظمة انما هي بالغير بخلاف ما ذكرنا فهو اولى واما ثانيا
فلان الامر بذبح الانسان خلاف المتعارف فذلك الاحتمال بعيد جدا والثاني
قوله تعالى وفديناه بذبح عظيم اذ الظاهر ان الامر كان متعلقا بوجه لان الفداء
عنه لان الامر لو كان متعلقا بالمقدمات وقد فعلها فلم يحتج الى الفداء لان الفداء
بدله لا حاجة الى العدول مع وجود المبدل منه على ان الظاهر ان يكون الفداء من جنس المفدى
والقول بان الفداء بدل من مقدمات الذبح زيادة على ما فعله لم يكن فداء بها او عما علم
انه سيؤمر به من الذبح نفسه بعيد غاية البعد لان الفداء عما لم يجب غير معقول ظاهرا
وقد يجاب عن اصل الدليل بان تعلق الامر بالذبح مسلم ولكن انتفاء شرطه يعني عدم نسخه
ثم لانه روي انه ع فري اوداج ابنه لكن كلما فري جزء اعاد ملتحما فقد فعل ما امر به من
الذبح وان لم يبطل الحيوة وربما يدفع ذلك اولا بانه خلاف العادة والظاهر ولم ينقل
نقلا معتبرا وثانيا بانه لو ذبح لما احتيج الى الفداء ويمكن الجواب عن الاخير بان الفداء
بدل عن الحيوة لا عن الذبح وعن الرابع انه لو سلم اشارة الى منع كون الامر بالفعل
حسنا لمصالح تنشأ من نفس الامر دون المأمور به كالابتلاء والامتحان وتوطين
النفس على الامتثال والعزم على الاتيان به مستندا الى ان ذلك انما يعقل اذا كان
الآمر جاهلا باحوال المأمور واما اذا كان عالما بانه ممتنع له فالحق ان هذا المنع
مكابرة لان الكلام في فرض صيغة الامر مقتضيا لها من غير ملاحظة المقتضي من
الامر على ان ذلك لا يمتنع في حق العالم ايضا وانما يمتنع لو كان المقصود تحصيل العلم واما
اذا كان المقصود اكمال الحجة على المأمور وايصال النفع اليه بالعزم على الطاعة وعدمه

ومن هنا ظهر بطلان الحصر في قوله فانما يحسن لمكان التوصل آه ومما يؤيد ما ذكرنا
ان الكفار الذين علم الله تعالى بانهم لا يؤمنون مثل ابي جهل واضرابه مكلفون بفروع
الشريعة وان كان بين هذا وما نحن فيه فرق ما لان كلامنا في شرط التمكن بالفعل
كالقدرة والحيوة ونحوهما والايمان ليس من هذا القبيل بل من قبيل الطهارة
والارادة ونحوهما وليس النزاع فيه بل في نفس الفعلية نظرا لان النزاع انما هو
في مجرد تعلق الامر مع علمنا انتفاء شرطه واما ان المطلوب من خلاف الامر هل هو نفس
الفعل او العزم عليه فامر خارج عن محل النزاع كما يشهد به عنوان المسئلة واحتجاج
الخصم فعلى هذا ما ذكره المصنف يجعل النزاع في المسئلة لفظيا لنا ان الامر انما يدل على
توضيحه ان الامر انما يدل تضمنا على الجواز بالمعنى الاعم الذي هو قدر مشترك بين
الاحكام الاربعة المذكورة اعني الاذن في الفعل لا على الجواز بالمعنى الاخص الذي
هو قدر مشترك بين الثلثة الاخيرة اعني الاذن في الفعل والترك معا لانه منافي
للوجوب ضرورة ان الوجوب غير متضمن للاذن في الترك وانما نفي الجواز بهذا
المعنى لانه لو فرض ثبوته في الوجوب لكان باقيا بنفسه بعد نسخ الوجوب لاقترانه بقيد
من القيود والمقصود بيان عدم امكان بقائه بنفسه بعده واذا ثبت ان الجواز بالمعنى
الاعم جنس للاحكام الاربعة ثبت انه لا يتقوم ولا يتحصل الا بانضمام من القيود
والفصول كما هو حكم سائر الاجناس فالمدعى امتناع بقائه بعد النسخ ان ادعى بقائه
بنفسه من غير ضم فصل اليه فهو مسلم بالضرورة وان ادعى بقاؤه بعده لا بنفسه بل
بواسطة اقترانه بفصل آخر من الفصول وهو الاذن في الترك باعتبار ان الناسخ
لما رفع الوجوب اعني المنع من الترك انضم مع الجنس فصل آخر اعني الاذن في الترك ضرورة
ان رفع النقيضين يستلزم ثبوت الآخر ففيه ان هذا موقوف على كون النسخ متعلقا

بالمنع

بالمنع من الترك الذي هو جزء لمفهوم الوجوب وفصل الجواز دون المجموع مثل
ان يقول نسخت المنع من الترك او رفعته او نحوهما ولا نزاع وفيه النزاع انما هو في
مثل نسخت الوجوب وهو كما يحتمل رفع المنع من الترك لكونه كافيا في الكل كذلك يحتمل
رفع المجموع وهذان الاحتمالان متساويان فبقاء الجواز وعدمه متساويان فلا
دلالة على النسخ البقاء وفيه نظر لانا لا نم ان الاحتمالين متساويان لان الفصل
فيه والظ رجوع النفي الى القيد كما تقرر في موضعه ولان المقتضى لكل واحد من القيد
والمقيد وهو الامر متحقق قبل النسخ لان المقتضى للمركب اعني الوجوب مقتض لكل واحد
من اجزائه ورجوع النفي الى القيد متيقن قطعا لان النفي اما ان يعود الى القيد فقط
او الى المقيد ايضا او الى المقيد فقط ورفع القيد على الاولين ظ وكذا على الاخير لان
رفع الاذن في الفعل يستلزم رفع المنع من الترك ايضا بالضرورة فعلى التقادير رفع
المنع من الترك معلوم ورفع الاذن مشكوك ويتمسك في بقائه بان الامر في الكل
ثابت استمراره الحالة يعلم زواله فليتأمل كما يحتمل التعلق بالمجموع لم يرد تعلقه
بالمجموع من حيث المجموع وان كان باعتبار اجزائه لانه يعود الى الاحتمال الاول
بل اراد تعلقه بالمجموع باعتبار كل واحد من اجزائه او بالجزء الاخير الذي هو رفع
الحرج عن الفعل وهو الذي جعله اولا جنسا للاحكام الاربعة اي الاذن في الفعل
فقط لكونه راجعا في الحقيقة الى التعلق بالمجموع لان نسخ رفع الحرج مستلزم
رفع المنع من تركه ايضا وانما حكم بان فائدة هذا الاحتمال قليلة وانما لم يحكم ببطلانه لان المصنف
احاط جميع الاحتمالات العقلية والاشارة الى تفصيله مرعيا ولا ينافيه هنا من بعضها الى بعض
باعتبار لوازمه لان الوجوب ماهية مركبة يعني ان الوجوب ماهية مركبة
من الجزئين فرفع المركب قد يكون برفع كل واحد من جزئيه وقد يكون برفع احدهما
فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص اصلا فلا دلالة لنسخ الوجوب على ارتفاع الجواز بخ

في رفعه نسخه رفع المنع من الترك فلا يكون النسخ ما فاد من الجواز فان قلت
النسخ كما لا يدل على ارتفاع الجواز كذلك لا يدل على تحققه قلنا الدلالة على تحققه غير مستند
الى النسخ بل مستند الى الامر فان قلت النسخ متوجه الى الامر فلا يبقى مقتضاه
قلنا بالنسخ متوجه الى الوجوب ودلالة الامر اذ توجه الى الامر موقوف على دلالة النسخ
على رفع كل واحد من جزئي ماهية الوجوب وقد عرفت حالها احدهما ان الجواز
واقع قال المصنف في الحاشية لا يخفى ان المستند هنا مساو للمنع فلذلك جاز الكلام
عليه او لمساواته للمنع غير جائز لانه لم يستند اخرى وهو ان يكونا معلولي علة
واحدة وقال انهما معلولان لعلة واحدة هنا ايضا يكفي المانع لان المراد
بالعلة هنا هي العلة التامة لا خفاء في ان زوال الاصل المعلولين مستتبع لزوال علة
التامة لامتناع تخلف المعلول عن العلة وزوال العلة يقتضي زوال المعلول الاخر
اعني الجواز لان المعلول يزول بزوال علته فبطل تعيين النسخ لبقاء الجواز على هذا التقدير
ايضا وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة فلا نم انه لما ادعى المانع عليه الفصل ولا
واقتضاء زواله لزوال الجواز ثانيا صح ايراد المنع عليها ولا يكون من باب ايراد
المنع على المنع نعم لو حمل الكلام على المنع بان يكون مراده ان عدم ما يقتضيه نسخ الوجوب
لثبوت الجواز موقوف على امرين احدهما ان لا يكون الفصل علة للجنس والثاني
ان لا يقتضي زوال العلة زوال المعلول وكلاهما ممنوع لكان من هذا الباب فليتامل
احدهما المنع من الترك والاخر الاذن فيه الجواز مع القيد الاول يعاد عي
الوجوب و قسيمه لاحالة ومع القيد الاخر جنس للعقاب والكراهة والاباحة
بالمعنى الاخص فاذا زال الاول لحقه التنافي لان الثاني نقيض الاول ورفع احد
النقيضين يستلزم ثبوت الاخر لان وجود الموجود اذا لم يثبت له عدم القيام
فقد ثبت له القيام قطعا والاصل استمراره لا يقال الاصل استمرار البقاء

للتحقق

لتحقق مقتضيه وهو الامر كذلك الاصل استمرار المنع من الترك لتحقق مقتضيه ايضا
فالقول بزوال الثاني دون الاول تحكم لانا نقول لا نزاع في زوال الثاني بعد ورود
النسخ لانك قد عرفت ان زوال الثاني متحقق على جميع التقادير سواء تعلق النسخ
بالمنافي او بالاول عند تعلق النسخ بالاخير فالنسخ انما يدل على زوال الثاني دون الاول
فان بقاءه وعدم بقاءه محتمل فيرجح البقاء بالاستصحاب ولو ثبت الخصم
في ترجيح الاحتمال الاول ما قد عرفت ترجيح احتمال الاول على الثاني بوجهين سابقا
فلا نعيده ونقول هنا اصالة عدم وجود القيد لا يصلح للمعارضة لان وجود
الفصل وهو الاذن معلوم بعد ورود النسخ على التقادير اما على تقدير رجوع
النسخ الى المنع من الترك فظ واما على تقدير رجوعه الى الجميع فلما عرفت آنفا اذ ذلك يستلزم
رفع المنع من الترك ولا شك ان رفع المنع منه يستلزم الاذن فيه فوجود الاذن
معلوم قطعا ومن هنا ظهر لك ان منع الاستصحاب بانه موقوف على رجوع النسخ الى القيد
وعلى تجدد فصل آخر والاصل عدمه مكابرة لانا قد بينا ان الظ رجوع النسخ
الى القيد وان تجدد فصل آخر وهو الاذن في الترك معلوم بعد النسخ على جميع التقادير
فليتامل الحق انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره المشهور ان صيغة النهي
تستعمل في سبعة معان التحريم نحو لا تزنوا والكراهة نحو لا تمس ذكرك بيمينك من الدنيا
والتحقير نحو لا تمدن عينيك الى ما متعنا به وبيان العاقبة نحو لا تحسبن
الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء نحو لا تكلني الى نفسي طرفة عين والياس
نحو لا تعتذروا اليوم والارشاد نحو لا تسالوا عن اشياء وزاد صاحب التنقيح
ثامنة وهو التسلية نحو لا تحزن واختلفوا في معناه الحقيقي فقيل هو التحريم وقيل
الكراهة وقيل كل واحد منهما وقيل القدر المشترك بينهما واما البواقي من المعاني التي
تستعمل فيها فلا تقتضيها بحسب الوضع اتفاقا والاصل عدم النقل ضم هذه المقدمة

لیثبت المط وهو ان الصیغة حقیقة فی التحریم لغة و لقولهم و ما نهاکم عنه
فانتهوا اه اورد علیه اولا ان النزاع انما هو فی ان الصیغة فی اللغة للتحریم او لا وانها
تدل علی انها للتحریم فی الشرع وثانیا ان ما نهاکم عام شامل لنهی الکراهة ایضا فوجب
حمل انتهوا علی حقیقته ومجازه او علی القدر المشترک بینهما وعلی التقدیرین لا یکمل الاستدلال
بها علی التحریم وثالثا ان ما یجب الانتهاء عنه یشمل المکروه ایضا اذ الانتهاء معناه
الفعل بمقتضی النهی وهو اعم من الانتهاء بطریق الحرمة والکراهة والانتهاء عن
المکروه بطریق الکراهة ای الفعل بمقتضی کراهته واعتقاد انه مکروه فلا یتم
الاستدلال الا بان یثبت ان النهی الماخوذ فی مادة انتهوا هو النهی التحریمی
وهو غیر مسلم ورابعا ان تحریم المنهی عنه علی تقدیر ثبوته انما استفید من الامر
بالانتهاء لا من مجرد النهی عنه والنزاع انما هو فی الثانی اقول یمکن الجواب عن الاول
بانه اذا ثبت انها فی الشرع للتحریم ثبت فی اللغة اذ الاصل عدم النقل وعن الثانی
بان عمومه غیر معلومة کیف لا وهو اول البحث فلا یقتضی صرف
الامر الثابت کونه للوجوب عن حقیقته فاذا وجب الانتهاء عنه
علم انه حقیقة فی التحریم فقط وعن الثالث انما یجب الانتهاء عنه
غیر شامل للمکروه اذ الانتهاء معناه کف النفس عن المنهی عنه
یق نهیته عن کذا فانتهی اذا کف کذا فی الصحاح ولا ریب فی انما یجب
کف النفس عنه لا یکون مکروها واما تفسیر النهی بما ذکر فلا اعرف له
وجها لا لغة ولا عرفا وعن الرابع ان العلم بالتحریم مستفاد من
الامر لا نفس التحریم وبینهما بون بین یدلک بالتحری یحوی الخطاب
ما یدل علیه وهو غیر مذکور وموافقاته فی النفی والاثبات سوا
کان اولا منه او لا وربما خص مثل الاول کتحریم الضرب والشتم ولا

المستفاد

المستفاد من قوله تعالی ولا تقل لهما اف وما نحن فیه من هذا
القبیل لان مناهیه تع اولی بالتحریم من مناهی رسوله فتحریم
مناهیه ع یدل علی تحریم مناهیه تع بالطریق الاولی نفس ان
لا یفعل او الفرق بین ان لا یفعل وبین الکف عن الفعل ان الاول یقارن
الثانی قطعا بخلاف الثانی فانه لا یلزم ان یقارن الاول لجواز
ان لا یفعل ولا یخطر بباله الکف عنه فاندفع ما اورد البدخشی
فی شرح المنهاج من ان الکف حظی وترک الفعل لا فرق بینهما
قلنا ان تارک المنهی عنه کالزنا الخ یعنی ان تارک الزنا مثلا یعد فی
العرف العام ممتثلا من اجل ترکه ویمدحه العقلاء لذلک
مع قطع النظر عن الکف بل مع عدم الشعور به وذلک دلیل علی
ان المط هو الترک دون الکف والا لما کان ممتثلا بمجرد الترک
ولما کان الممدوح بمجرده حسنا ولو لم یکن نفی الفعل مقدورا
لم یکن ایجاده مقدورا لذلک نمنع الملازمة بان نفی الفعل غیر
مقدور لکن ایجاده مقدور لکون کف النفس عن ایجاده ایضا مقدورا
ومعنی تساوی القدرة الی الوجود والعدم تساویها الی الایجاد والکف عنه
الا انهم تسامحوا بتعبیر الملزوم باللازم مجازا قلنا العدم لا تحصیل
اثر للقدرة الخ توضیحه ان العدم المطلق لا یصلح ان یکون اثر الفعل
متحدا بها والنزاع لیس فیه بل فی العدم المضاف الی الفعل وهو
للقدرة یستند الیها متجددا بها باعتبار استمراره منع المکلف من احداث
ماهیة الفعل وحقیقته فی الوجود ان اراد المنع من ادخال الماهیة فی الوجود
فمصادرة وان اراد المنع من ادخالها مط غیر مقیدة بالدوام وعدمه فقوله

وهو انما يتحقق بالامتناع بط اذ اللازم على هذا التقدير كونه للقدر
المشترك بينهما وجواب العلامة عن هذا الايراد بان فيه نظر لان الامتناع عن
ادخال الماهية في الوجود انما يتحقق مع الدوام اذ مع عدمه يتحقق الادخال
الممنوع منه لا يخفى ما فيه وهذا اذا نهى ولم يكن هناك قرينة على
الدوام فلا ينفعه لان الكلام في النهي المجرد عن القراين والا فالعصيان
والذم لسبب ترك التكرار ممنوعان ثم فعل الفرد المنهي المتروك منه
والحاصل ان المخاطب على تقدير دوام النهي اما مطيع من جميع الوجوه او عاص كذلك
او مطيع وعاص من جهتين فلا يرد عليه ما اورده والعلامة قدس سره انه يتجه
على القول بافادة النهي الدوام عدم تحقق الامتثال الا بعد مضي العمر لان النهي
اذا كان مدلوله عدم ايجاد المنهي عنه دائما فلا يتحقق الامتثال بادخال في
دثاني مرة مع ان الظ تحقق ذلك ثم الثالث ان النهي جاين فرد في جنس
الامر ما ينفع نذكره في هذا المقام كثير ممن خالفنا كابي علي الجبائي وابنه
ابي هاشم والفخر الرازي واحمد بن حنبل والزيدية ومالك في رواية عنه
والقاضي واجازه قوم منهم الحاجبي واتباعه وقد ادعى في
المختصر انه مذهب الجمهور ومنعه مانع نسب هذا المنع الى بعض
المعتزلة وقد يوجه ذلك بان السجود نوع واحد مامور به لله تع
فلو كان منهيا عنه بالنسبة الى الصنم لزم كون الشيء الواحد
مامورا به ومنهيا عنه وانه محال وورد عليه بان هذا يقتضي ان لا
يكون السجود للصنم حراما ومنع ذلك المحرم هو قصد تعظيم الصنم دون
السجود ورد بان التعظيم لله واجب وقد اعترف بحرمته للصنم فيكون

جنس التعظيم بعض افراد الجنس بديهي لظهور ان ذات هذا الفرد
غير ذات ذلك فلا استحالة في حسن احدهما وقبح الاخر فلا تنافي بين ايجاب
احدهما وتحريم الاخر ثم ان قوله السجود نوع واحد مامور به لله تعالى ان اراد ان
مهية السجود من حيث هي او جميع افرادها مامور به فهو مم وان اراد ان
مهيته باعتبار تحققه في ضمن بعض الافراد مامور بها فهو مم ولكن
لا ينافي كونها منهيا عنها باعتبار تحققها في ضمن فرد اخر فذلك
مستحيل قطعا لان مقتضى الوجوب جواز الفعل ومقتضى الحرمة
عدم جوازه وهما متناقضان فلا يجوز اجتماعهما بالنظر لان معناه
الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز لما كان الوجوب والحرمة متضادتين
لا متناقضين لم يقل معناه طلب الفعل مع المنع من الترك وطلب الترك
مع المنع من الفعل بل قال معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز لانه
يلزم من تحريمه انه يجوز تركه ومن ايجابه ولا يجوز تركه ليظهر التناقض
ويتبين ان هذا التكليف محال في نفسه ولما كان المفروض هو الاتحاد
في جميع الجهات ولم يرد ان ذلك جاين بحسب اختلاف الزمان واعترض
بان من جوز التكليف بالمحال لا يجوز هذا المحال الا وهو التناقض فهل
لا تحكم واجيب بان المحال ثلثة انواع المرتبة العليا وهي ما يكون محالا
بالنظر الى ذاته وهو غير جاين بالاتفاق والوسطى وهي ما يكون محالا
عادة اي لا يدخل تحت قدرة البشر عادة كالطيران الى السما وهذا هو
المتنازع فيه فالمجوزون قالوا بجواز ما نحن فيه نظرا الى انه من قبيل
الوسطى وبعضهم نظروا الى معنى التناقض فيه فجعلوه من العليا فظهر
الفرق واندفع التحكم بان كان للفعل جهتان بين الجهتين اما
مساواة او مباينة او عموم من وجه بان يكون انفكاك كل واحد

منهما عن الاخرى جايزا مع جواز تحققهما في محل واحد او عموم مطلق
بان يكون الجهة الموجبة اعم من الجهة المحرمة والاول حكمه حكم
الجهة الواحدة لوقوع التلازم بينهما كما صرح به صاحب النقود و الثاني
لا يتصور في فرضنا كما صرح به بعض المحققين والاخيران وقع النزاع فيهما
و ههنا قسم اخر وهو ان يكون بينهما عموم مطلق على ان تكون الجهة المحرمة
اعم من الجهة الموجبة والظاهر ان حكمه حكم الجهة الواحدة في تعذر
الامتثال كالصلوة في الدار المغصوبة هذا مثال لما ينفك
كل واحدة من الجهتين عن الاخرى واجتماعهما في محل واحد انما
حصل باختيار المكلف فان تلك الصلوة لها جهتان اشار
اليهما المص اولهما كونها صلوة واخريهما كونها غصبا لاستيلائه
على مال الغير ظلما وهاتان الجهتان ليس بينهما ملازمة
لان الشارع لم يامر بالكون الغصبي بل انما امر بالكون المطلق فالمكلف
يقدر على الاتيان بالجهة الاولى من دون الثانية بان يفعل الصلوة
في مكان مباح وعلى الاتيان بالجهة الثانية من دون الاولى بان
يسكن في المغصوب من غير صلوة وعلى الاتيان بهما جميعا بان يفعل
الصلوة في الدار المغصوبة فظهر انه لا تلازم بين الجهتين وبهذا الاعتبار
ذهب جماعة الى جواز اجتماع الوجوب والحرمة وسيبين المص ان بينهما
ملازمة باعتبار ان الشارع امر بالكون الغصبي وانه لا يصح اجتماعهما
لان الجهتين ح في حكم الجهة الواحدة فمن احال اجتماعهما ابطلها
واوجب قضاءها لان الاتيان بها ليس اتيانا بالمامور به لان هذه الصلوة
حرام فقط خلافا للقاضي فانه مع كونه قائلا ببطلانها قائل بانه يسقط معها
القضاء اذ الفرض فيه يسقط عنده الفرض فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع

ان اراد

ان اراد امتناعه مع الجمع فيه مع اتحاد الجهة فلا نزاع فيه
وان اراد امتناعه مع تعددها فهو مسلم قوله وتعدده غير مجد
مع اتحاد المتعلق عين محل النزاع وقوله ايضا اذ الاظهر امتناع انما
ينشأ من غير مفيد لانه ان اعتبر مع ذلك الشيء اتحاد الجهة فلا
نزاع فيه وان اعتبر معه تعددها فالخصم لا يسلم اصل امتناعه
فكيف يسلم امتناع الانحصار فيه واما قوله وذلك اي امتناع
اجتماع المتنافيين لا يندفع الا بتعدد المتعلق فان اراد تعدده
بحسب الذات كما هو ظ كلامه فالحصر مم اذ الخصم يقول بانه لا امتناع
مع التعدد بحسب الاعتبار ايضا وان اراد تعددها مطلقا فقوله
ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك مم لظهور ان تعدد
الجهة يقتضي تعدد المتعلق بحسب الاعتبار لان متعلق الوجوب هو
الكون باعتبار جهة كونه من اجزاء الصلوة ومتعلق الحرمة
باعتبار كونه فردا من افراد الغصب لا بمعنى ان الجهتين علتان
لتعلق الامر والنهي بالكون المعين المتشخص ليرد ان هذا تكليف بالمحال
بل بمعنى ان متعلق الوجوب هو ذات الكون مع احدى جهتيه و
متعلق الحرمة هو ذاته مع الاخرى فيتغاير المتعلقات من هذه
الجهة ثم قوله بل الوحدة باقية اراد به بقاء الوحدة الذاتية
فلا نزاع فيه وان اراد به بقاء الوحدة مط من جميع الجهات
بحيث لا يكون فيه تعدد بحسب الاعتبار ايضا فهو مم
فانا نقطع بانه مطيع عاص فكذا فيما نحن فيه مطيع من جهة انه
صلوة عاص من جهة انه تصرف غصب فان متعلق الامر الصلوة
ومتعلق النهي الغصب الخ توضيحه ان متعلق الامر في الحقيقة هي

مطلق الكون الذي هو جزء للصلوة المطلقة اعم من ان يكون
في الدار المغصوبة او غيرها وكذا متعلق النهي مطلق الكون في
الدار المغصوبة اعم من ان يكون جزء الصلوة ام لا فمتعلق كل
واحد منهما مفهوم كلي مغاير لمتعلق الآخر وبين هذين المفهومين
عموم من وجه فكل واحد منهما يتعلق انفكاكه عن الآخر لكن
المكلف اختار جمعهما في محل مخصوص وهو مادة الاجتماع فذلك
المحل ليس واجبا بخصوصه لجواز تركه ولا حراما بخصوصه بل مشتمل
على مهية ~~المحل ليس واجبا بخصوصه~~ الغصب الذي هو حرام
لذاته ففي هذا المحل وان اجتمع متعلق الامر والنهي لكن لم يتحد
المحل هو الثاني دون الاول وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما
لانك قد عرفت ان متعلق الامر والنهي مهيتان متغايرتان ولذا
لا يتحدان باختيار المكلف جمعهما في فرد مخصوص وقوله فيتحد
المتعلق بالنص على سبيل الانكار اراده تحصيل خياطة
الثوب باي وجه اتفق له سواء اتفق تحصيله في ذلك المكا

فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب الخ توضيحه ان متعلق الامر في الحقيقة
هو مطلق الكون الذي هو جزء للصلوة المطلقة اعم من ان يكون في الدار المغصوبة
او غيرها وكذا متعلق النهي مطلق الكون في الدار المغصوبة اعم من ان يكون جزء
الصلوة ام لا فمتعلق كل واحد منهما مفهوم كلي متغاير لمتعلق الآخر وبين
هذين المفهومين عموم وخصوص من وجه فكل واحد منهما يتعقل انفكاكه
عن الآخر لكن المكلف اختار جمعهما في محل مخصوص وهو مادة الاجتماع
فذلك المحل ليس واجبا بخصوصه لجواز تركه ولا حراما بخصوصه بل مشتمل على مهية
الغصب الذي هو حرام لذاته ففي هذا المحل وان اجتمع متعلقات الامر والنهي
لكن لم يتحدا والمحرم هو الثاني دون الاول قوله وذلك لا يخرجهما اي جمعهما باختيار
المكلف مع امكان عدمه لا يخرجهما عن حقيقتهما لانك قد عرفت ان متعلق
الامر والنهي ماهيتان متغايرتان لا يتحدان الا باختيار المكلف جمعهما
في فرد مخصوص وقوله فيتحد المتعلق بالنص على سبيل الانكار قوله اراده تحصيل
خياطة الثوب باي وجه اتفق اي سواء اتفق تحصيل في ذلك المكان او في
غيره فلا يكون شغل المكان في الخياطة ممنوعا عنه فلا يكون المثال المذكور
نظير ما نحن فيه فان الكون المخصوص ذاتي للصلوة في الدار المغصوبة وهي
منهي عنه لكونه فرد من افراد الغصب فلو كانت تلك الصلوة مامورا بها
لزم اجتماع الامر والنهي وانه محال وقد يجاب عن هذا ان الكون وان لم يكن ذاتيا
للخياطة لكنه من لوازمها وشرايطها عقلا فيلزم وجوبه من وجوب الخياطة
بناء على ان ما لا يتم الواجب الا به كان واجبا مطلقا وح ننقل الكلام الى هذا
الكون فنقول هو واجب حرام من جهتين فاذا جاز فيه جاز فيما نحن فيه

لعدم الفرق اقول ويمكن دفعه بان مقدمة الشيء ما يتوصل به الى ذلك الشيء
والكون بالنسبة الى الخياطة ليس من هذا القبيل بل من قبيل المقارنات
سلمنا ان الكون ذاتي للخياطة لكن نمنع كون العبد مطيعا لان النهي عن
الكون في المكان المخصوص يدل على ان الكون المط في الخياطة غير الكون
في ذلك المحل فلا يكون الخياطة في ذلك المكان مامورا بها لانتفاء الكون
المطلوب فيها فلا يكون من خاطه فيه مطلق مطيعا لا يقال هذا التخصيص مما
لا يشعر به الامر حين الطلب فالقول به غير معقول لانا نقول لعدم الشعور
به لان الكلام في اوامره سبحانه وهو حين الامر بالكون في ضمن الصلوة
مثلا عالم بان مراده الكون في غير المكان المغصوب لعلمه بنهيه عن الكون فيه
قوله الا ان الكون الذي هو جزء لها قيل الكون عند المتكلمين عبارة عن
حصول الجوهر في حيزه وهو ينقسم الى الحركة والسكون انقسام الجنس الى
انواعه اذ الحركة عبارة عن حصول الجسم في حيزه بعد حصوله في حيز
اخر والسكون عبارة عن حصوله في حيز واحد اكثر من زمان واحد
ومحصل هذا الجواب ان الكون الذي هو جزء لهذه الصلوة الواقعة في
الدار المغصوبة منهي عنه لانه فرد من افراد مهية الغصب فلا يجوز ان يكون مامورا
به ايضا لامتناع اجتماع المتنافيين في موضع واحد اقول وقد عرفت
ان ذلك جائز باعتبار تعدد الجهات على انه يكون الجهات قيود المحل المتنافيين
فيكون هذا المقيد غير ذلك المقيد كما ترى في الصلوة في المسجد فانها واجبة
من حيث انها صلوة ومستحبة من حيث انها في المسجد واذا جاز اجتماع
الوجوب والندب في محل واحد جاز اجتماع الوجوب في الحرمة ايضا لان

الاحكام كلها مستفادة نعم لو كانت الجهات عللا لتعلق الاحكام بذلك المحل لامتنع
ذلك للزوم اجتماع المتنافيين في محل واحد فتامل فانه دقيق جدا قوله وهكذا
يقال في جهة الصلوة الخ يريد دفع ما يقال من ان الكون المطلق جزء لمطلق الصلوة
المامور بها وهذا الكون جزء لهذه الصلوة وهي فرد من مطلق الصلوة والامر بالمطلق
ليس امرا بافراده قوله ولو باعتبار حصة النحا في ضمنه يريد ان المتعلق بالمهية الكلية
متعلق بافراده في الحقيقة سواء قلنا بوجود الكلي الطبيعي في ضمن الافراد او قلنا
بان وجوده عين وجودها الا انه اقتصر على الاول ولانه اخفى وفيه نظر لان الكلي الطبيعي
مطلوب بنفسه والامر لا يتعلق بجزئي منه كما حقق في موضع اخر ولو سلم فلا نسلم
فانه لا يتعلق بجزئي معين بل انما يتعلق بواحد من الجزئيات لا بعينه فمتعلق الوجوب
هو المهية المعروضة لتشخص ما ومحل الحرمة خصوص التشخص ولا خير فيه قوله على اقوال
اولها يدل في العبادات والمعاملات جميعا ثانيها لا يدل مط ثالثها يدل في العبادات
لا في المعاملات او غير العبادات لقرينة المقابلة فيشمل العقود والايقاعات واختلف
القائلون بالدلالة وهم القائلون بالمذهب الاول والثالث فقال جمع منهم المرتضى
في الذريعة والشهيد في قواعده وشيخنا في حاشيته على الزبدة والحاجبي في المختصر ان
تلك الدلالة بحسب عرف اهل الشرع لا بحسب اللغة لان عدم الاجزاء اعني عدم الامتثال
بالمامور به او عدم الاسقاط للقضاء لا يخطر ببال واضع اللغة وقال اخرون بدلالة
اللغة عليه ايضا مثل دلالة الشرع ولم يقل احد باللغة وحدها دون الشرع قوله دون
غيرها مطلقا اي النهي لا يدل على فساد المنهي عنه في غير العبادات مطلقا لا بحسب الشرع
ولا بحسب اللغة قوله فيها دعويان اولهما الدلالة في العبادات شرعا ولغة وثانيهما
عدم الدلالة في المعاملات كك قوله لنا على اولهما حاصله ان تعلق النهي بالعبادة
يقتضي كونها مفسدة وتعلق الامر بها يقتضي كونها مصلحة وهما متضادان

لعدم الفرق اقول ويمكن دفعه بان مقدمة الشيء ما يتوصل به الى ذلك الشيء
والكون بالنسبة الى الخياطة ليس من هذا القبيل بل من قبيل المقارنات
سلمنا ان الكون ذاتي للخياطة لكن نمنع كون العبد مطيعا لان النهي عن
الكون في المكان المخصوص يدل على ان الكون المطلق في الخياطة غير الكون
في ذلك المحل فلا يكون الخياطة في ذلك المكان مامورا بها لانتفاء الكون
المطلوب فيها فلا يكون من خاطه فيه مطلق مطيعا لا يقال هذا التخصيص مما
لا يشعر به الامر حين الطلب فالقول به غير معقول لانا نقول عدم الشعور
به ممنوع لان الكلام في اوامره سبحانه وهو حين الامر بالكون في ضمن الصلوة
مثلا عالم بان مراده الكون في غير المكان المغصوب لعلمه بنهيه عن الكون فيه
قوله الا ان الكون الذي هو جزؤها قيل الكون عند المتكلمين عبارة عن
حصول الجوهر في حيزه وهو ينقسم الى الحركة والسكون انقسام الجنس الى
انواعه اذ الحركة عبارة عن حصول الجسم في حيزه بعد حصوله في حيز
اخر والسكون عبارة عن حصوله في حيز واحد اكثر من زمان واحد
ومحصل هذا الجواب ان الكون الذي هو جزء لهذه الصلوة الواقعة في
الدار المغصوبة منهي عنه لانه فرد من افراد مهية الغصب فلا يجوز ان يكون مامورا
به ايضا لامتناع اجتماع المتنافيين في موضع واحد اقول وقد عرفت
ان ذلك جائز باعتبار تعدد الجهات على ان يكون الجهات تعدد المحل المتنافيين
فيكون هذا المقيد غير ذلك المقيد كما نرى في الصلوة في المسجد فانها ذات جهتين
من حيث انها صلوة ومستحبة من حيث انها في المسجد واذا جاز اجتماع
الوجوب والندب في محل واحد جاز اجتماع الوجوب في الحرمة ايضا لان

الاحكام

الاحكام كلها مستفادة نعم لو كان الجهات عللا لتعلق الاحكام بذلك المحل لامتنع
ذلك للزوم اجتماع المتنافيين في محل واحد فتامل فانه دقيق جدا قوله وهكذا
يقال في جهة الصلوة الخ يريد دفع ما يقال من ان الكون المطلق جزء لمطلق الصلوة
المامور بها وهذا الكون جزء لهذه الصلوة وهي فرد من مطلق الصلوة والامر بالمطلق
ليس امرا بافراده قوله ولو باعتبار حصة التحقق في ضمنه يريد ان المتعلق بالمهية الكلية
متعلق بافراده في الحقيقة سواء قلنا بوجود الكلي الطبيعي في ضمن الافراد او قلنا
بان وجوده عين وجودها الا انه اقتصر على الاول ولانه اخفى وفيه نظر لان الكلي الطبيعي
مطلوب بنفسه والامر لا يتعلق بجزئي منه كما حقق في موضع اخر ولو سلم فلا شبهة
في انه لا يتعلق بجزئي معين بل انما يتعلق بواحد من الجزئيات لا بعينه فمتعلق الوجوب
هو المهية المعروضة لتشخص ما ومحل الحرمة خصوص التشخص ولا حجر فيه قوله على اقوال
اولها يدل في العبادات والمعاملات جميعا ثانيها لا يدل مطلقا ثالثها يدل في العبادات
لا في المعاملات او غير العبادات لقرينة المقابلة فيشمل العقود والايقاعات واختلف
القائلون بالدلالة وهم القائلون بالمذهب الاول والثالث فقال جمع منهم المرتضى
في الذريعة والشهيد في قواعده وشيخنا في حاشيته على الزبدة والحاجبي في المختصر ان
تلك الدلالة بحسب عرف اهل الشرع لا بحسب اللغة لان عدم الاجزاء اعني عدم الامتثال
بالمامور به او عدم الاسقاط للقضاء لا يخطر ببال واضع اللغة وقال اخرون بدلالة
اللغة عليه ايضا مثل دلالة الشرع ولم يقل احد باللغة وحدها دون الشرع قوله دون
غيرها مطلقا اي النهي لا يدل على فساد المنهي عنه في غير العبادات مطلقا لا بحسب الشرع
ولا بحسب اللغة قوله فيها دعويان اولها الدلالة في العبادات شرعا ولغة وثانيهما
عدم الدلالة في المعاملات كذلك قوله لنا على اولهما حاصله ان تعلق النهي بالعبادة
يقتضي كونها مفسدة وتعلق الامر بها يقتضي كونها مصلحة وهما متضادان فلا

بهذا لا يكون اتيا بالمامور به فيلزم عدم الامتثال وعدم الخروج عن العهدة
وهذا معنى الفساد وفيه نظر لان المراد بتلك العبادة اما من شانها ان يكون عبادة
بان لم يتعلق الامر به بعد او ما هو عبادة بالفعل بان تعلق به الامر كما تعلق النهى
كما هو الظاهر فعلى الاول لا يكون متعلق النهى عبادة لعدم تعلق الامر به فلا يدل
النهى على الفساد اذ الفساد هو عدم موافقة العبادة الامر الشارع عند المتكلمين
وعدم اسقاطها للقضاء عند الفقهاء وعلى الثانى يلزم امران احدهما
اجتماع الامر والنهى فى شئ والمص لا يقول به كما مر على ان تناقض اللوازم يوجب
تناقض الملزومات فيلزم مناقضة الشئ لنفسه وقد يمثل له توضيحا وتنبيها بمثال
وهو ان المصلى لو قرا عزيمة فى الصلوة فالقراءة منهى عنه فان كان الامر بالقراءة
فى الصلوة متناولا للعزيمة لزم اجتماع الامر والنهى فى شئ واحد وان كانت
غير متناول فكيف توصف القراءة بكونها عبادة فاسدة بل ليست بعبادة
اصلا نعم قد توصف الصلوة بالفساد اذا حصلت قراءة العزيمة فيها وذلك
امر اخر لا يقال امتناع اجتماع الامر والنهى انما يكون اذا كان تعلقهما على شئ
واحد من جهة واحدة وهنا يجوز ان يكون الجهة متغايرة لانا نقول هذا
ايضا لا يجوز على راى المص على انا نقول دلالة النهى على الفساد حينئذ مطلقا
ممنوعة غاية ما فى الباب لزوم فساد المنهى عنه من حيث اشتماله على جهة
موجبة للنهى وهذا لا ينافى صحته من حيث اشتماله على جهة موجبة للامر
والجواب بان الجهتين ان تفارقتا كان الامر والنهى متعلقين بشيئين متغايرين
لا بشئ واحد وليس كلامنا فيه وان تلازمتا كانت كل واحدة منهما
من ضرورات الاخرى واذا كان تعلق الامر باحدهما يستلزم تعلقه
بالاخرى لان الامر بالشئ امر بما هو من ضروراته فاذا تعلق النهى بهذه الجهة

لزم

لزم ان يكون هناك شئ واحد وهو مامور به ومنهى عنه وانه باطل بالاتفاق
ليس بشئ لان الامر بالشئ يستلزم الامر بما يتوقف عليه ذلك الشئ لا بما يقارنه
ويلازمه كما مر وايضا ليس المامور به والمنهى عنه نفس الجهتين بل الشئ الذى
له هاتان الجهتان فلا يلزم على تقدير عدم تلازمهما تعلق الامر والنهى بشيئين
لا بشئ واحد وثانيهما ان ترجيح مفسدة النهى على مصلحة الامر والحكم بالفساد ترجيح
بلا مرجح لان العكس مثله وقد يجاب باختيار الشق الاول بانه يصدق العبادة على
متعلق النهى عند عدم تعلق الامر به مجازا وهذا القدر يكفى فى تحقق الفساد الا
يرى ان العبادة فى تفسير الفساد على اى معنى حمل محمولة على المجاز وانت تعلم ان هذا الجواب
ينافى ظاهر قوله غير مراد للمكلف كما ستعرفه قوله غير مراد للمكلف بكسر اللام صفة
كاشفة لقوله مفسدة وفيه وفى حصول الامتثال اشعار بان المراد بالفساد هو المتعارف
عند المتكلمين فهذا انما يتصور اذا تعلق الامر بالمنهى عنه والا فلا معنى للفساد
بهذا المعنى كما عرفت قوله واما على الثانية الخ اى لنا على الدعوى الثانية وهى ان
النهى لا يدل على الفساد فى المعاملات لغة وشرعا انه لو دل لكانت تلك الدلالة
اما مطابقة او تضمنا او التزاما ضرورة ان الدلالة اللفظية الوضعية منحصرة
فيها وكلها فيما نحن منتفية اما الاوليان فلان النهى مثل لا تبع انما يدل على طلب
ترك البيع وعدم ترتب الثمرة والاثر والمقصود منه ليس عينه ولا جزئه واما الاخيرة
فلان شرطها اللزوم العقلى او العرفى وكلاهما مفقود بدليل فقدانه انه يجوز
عند العقل والعرف ان يقول لا تبع فان بعت عاقبتك ويترتب عليه احكامه من غير
منافاة بين الكلامين وعدم المنافات عند التصريح بعدم الفساد دليل بين
على عدم اللزوم والا لكان بمثابة ان يقال احكامه مسلوبة وليست بمسلوبة
عنه وانه تناقض لا يقال لو تم هذا يجرى فى العبادات لانا نقول اللزوم العرفى

في العبادات متحقق ضرورة ان عرف الشرع واللغة يفهمون من النهي عن الصلوة ان الاتي بها غير آت بالمأمور به لكونه منهيا عنها بخلاف النهي عن البيع فانهم لا يفهمون عنه عدم ترتب احكامه عليه والفرق بينهما من تفسير الفساد في الموضعين فان كون عدم الاتي بالمنهي عنه آتيا بالمأمور به جلي ينبغي ان لا ينكره منكر بخلاف عدم ترتب الاثر فانه في محل الانكار كما لا يخفى على الطبع السليم نعم يمكن ان يناقش بانا لا نم ان التصريح بعدم الفساد على تقدير دلالة النهي على الفساد يوجب التناقض لان الدال على الشيء بحسب المفهوم قد يكون القصد فيه مقصورا على المنطوق فيه هنا كذلك قوله حجة القائلين بالدلالة مطلقا هذا هو القول المستفاد من دلالتها ثم ان الاصحاب بهذا القول صاروا فرقتين فرقة قالوا بالدلالة مطلقا بحسب الشرع دون اللغة وفرقة قالوا بالدلالة مط بحسبهما وهذه الحجة للفرقة الاولى والحجة للفرقة الثانية ما اشار اليه فيما بعد بقوله واحتج مثبتوها قوله ان علماء الامصار ظاهره ان هذا الاجماع حقيقي ويمكن حمله على انه سكوتي قوله يستدلون اي يستدلون على الفساد بالمعنيين يعني عدم الاجزاء وعدم ترتب الاثر بمجرد النهي في ابوابه وهي العبادات والمعاملات كالانكحة مثل لا تنكحوا المشركات والمبيع مثل لا تبيعوا الذهب بجنسه متفاضلا وغيرهما سواء كان ذلك الغير من العبادات او من المعاملات ويمكن ان يراد به المعاملات فقط لانه اذا ثبت دلالته على الفساد في المعاملات ثبت دلالته عليه في العبادات بطريق الاولى ولذلك لم يذكر امثلة العبادات قوله وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه الخ الضمير في نفيه وثبوته يعود الى الفعل المنهي عنه سواء كان من العبادات او المعاملات يعني لو لم يفسد الفعل لزم من نفيه المستفاد من النهي حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته المستفاد من الامر حكمة

يدل عليها الصحة لاستحالة خلو الاحكام عن الحكمة اجماعا اما على اصول المعتزلة فبطريق الوجوب واما على اصول الاشاعرة فانهم وان جوزوا خلو افعاله تع عن الحكم الا انهم يعتقدون ان الاحكام المشروعة لا يخلوا عن حكم راجعة الى العبد لكن لا بطريق الوجوب واعلم ان هذا الدليل وان دل بظاهره على توارد الامر والنهي على فعل واحد وقد سبق من المص ان الاصحاب لا يقولون به لكن المقصود ان النهي اذا تعلق بفعل لو لم يدل على فساده لزم صحته المستلزمة تعلق الامر به لان الصحة موافقة امر الشارع وتعلق الامر به يقتضي وجوب حكمة واللازم يقتضي وجود حكمة الامر باطل فالمستلزم يعني دلالة النهي على الفساد بط فثبت الدلالة لعدم الواسطة في بناء الدليل على عدم جواز توارد الامر والنهي على شيء واحد كما هو مذهب الاصحاب نعم بناؤه على ان النهي اذا لم يدل على الفساد دل على الصحة كما ذهب اليه ابو حنيفة وتلميذه محمد بن الحسن وانكره اكثر العلماء فهو في محل المنع قوله لان الحكمتين الخ اي حكمة النهي وهي متحققة لتحقق تعلق النهي وحكمة الامر وهي مفروضة لزمت من عدم دلالة النهي على الفساد والمقصود من هذا بطلان الثاني ليثبت الاول وح لا يرد على قوله وان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لانه اذا كان التساوي بعد ورود الامر والنهي فلا وجه لامتناع ما وقع وان كان قبله فلا وجه لتخصيص النهي بالامتناع دون الامر لان ذلك الايراد انما يتوجه اذا كان الامر والنهي كلاهما متعلقين بالفعل في نفس الامر وليس الامر كذلك اذ المتعلق به هو النهي والامر تعلقه بمجرد الفرض المترتب على تقدير عدم الفساد قوله وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة اورد عليه ان تمام الدليل يتوقف على رجحان كلمة النهي ليقتضي الفساد الذي هو مطلوبه وهو ترجيح من غير رجحان فان المفروض ورود الامر والنهي

كليهما فلكل واحد منهما حكمة فالحكم بترجيح حكمة النهي يحتاج الى مرجح وانت خبير بعد خبرتك بما ذكرناه انفا تعلم ان هذا انما يرد لو كان تعلق الامر معلوما متحققا وليس كذلك بل هو بمجرد تقدير وفرض نشا من عدم الفساد **قوله** لخلوه عن المصلحة اي لخلو الصحة عن المصلحة لسقوطها بالمعارض الذي هو اقوى منها واشد فالنهي ح يدل على امتناع صحة المنهي عنه وهو عبارة عن فساده **قوله** وهو مصلحة اي قدر من الرجحان من مصلحة النهي مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة ففواتها يوجب امتناع الصحة قطعا **قوله** واما انتفاء الدلالة فعند لما استدلوا فيما مر على الجزء الاول من الدعوى وهو ان النهي يدل على الفساد في العبادات والمعاملات شرعا استدلوا هنا على الجزء الاخر فيها وهو انه لا يدل عليه فيما نحن فيه لان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه يعني الاجزاء في العبادات وترتب الاثر في غيرها وليس في لفظ النهي ما يدل عليه قطعا لان معناه اللغوي طلب الامتناع من الفعل والفساد ليس نفسه ولا جزؤه ولا لازمه عقلا وعرفا ولان مفهوم الامتناع من الفعل اعم من ان يكون ذلك الفعل بتقدير الاتيان به فاسدا ام لا ولا دلالة للعام على الخاص المعين اصلا **قوله** اذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر جلي فلا يكون اجماعا حقيقيا ولا سكوتيا فلا يصح التمسك به وعن الثاني لانه في الجواب عن الثاني ان يقال ان عدم الدلالة على الفساد استلزام الدلالة على الصحة بمعنى ترتب الاثر لانه اعم منها ومن غيرها كما هو مذهب جلي ائمة الاصول سلمنا لكن لا نم ان الصحة بهذا المعنى تدل على وجود الحكمة الا ان المستدل لما جعل انتفاء الحكمة سببا لدلالة النهي على الفساد بدليل انه جعل وجودها مترتبا على عدم تلك الدلالة اجاب المص بان انتفاء تلك الحكمة لا يقتضي

الفساد

الفساد بقرينة انه يتحقق مع عدمه فلا يرد ح ان الجواب بعدم دلالة الصحة على وجود الحكمة اعتراف بان النهي على تقدير عدم دلالته على الفساد يدل على الصحة والمص لم يقل به بقي ههنا بحث وهو ان الاحكام الشرعية مط وضعية كانت او غيرها مبنية على حكمة اتفاقا فالحكم بان الصحة غير مستلزمة لها لا يخلو عن مناقشة **قوله** بمعنى ترتب الاثر انما فسرها به لان دلالة الصحة بمعنى حصول الامتثال على وجود الحكمة لا يستحق المنع كما سيصرح به المص في الثبوت متعلق بقوله وجود الحكمة والظاهر ان اضافة الدلالة على الصحة تغني عنه **قوله** نعم هذا في العبادات معقول لما كان مذهب المستدل تم كما منع جريان دليله على احد جزئيه وسلمه على جزء الاخر وهو الدلالة على الفساد في العبادة وفيه نظر لان الصحة في العبادة كما تدل على وجود الحكمة كذلك الصحة في غيرها اذ ترتب الاثر حكم من الاحكام الوضعية والاحكام الوضعية ايضا مبنية على الحكمة ايضا اتفاقا فالفرق بينهما لا يخلو من تحكم **قوله** فان الصحة فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال تفسير الصحة بهذا المعنى انما يصح على مذهب المتكلمين واما الفقهاء فهي عندهم عبارة عما يسقط القضاء **قوله** يظهر جواب الاستدلال وذلك بان يقال عدم دلالة النهي في اللغة على سلب الاحكام عموما لانا قد ذكرنا انه يدل فيها على سلب الاحكام في العبادات لان النهي عن الشيء يدل بعينه ايضا على ان المكلف غير مريد له فلا يكون الاتي به اتيا بالمامور به فلا يتحقق الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعني بالفساد الا هذا نعم ما ذكرت معقول في غير العبادات لان معنى الفساد فيه ترتب الاثر والنهي لا يدل عليه **قوله** واحتج مثبتوها اشارة الى ان الحجة للفرقة الثانية وهذه الفرقة تجعل القول المختار في

دعويهم الدلالة على الفساد في غير العبادات لغة وشرعا وللفرقة الاولى
في اسناد الدلالة الى اللغة ايضا **قوله** واجاب عنه اولئك اي الفرقة الاولى
المستدلين بهذا الدليل على الدلالة في العبادات والمعاملات شرعا **قوله** لما ذكر من الدليل
الخ لما يمكن ان يقال من انه اذا ثبت دلالته شرعا ثبت لغة لان الاصل عدم النقل
وتقريره ان الاصالة انما تعتبر اذا لم يعارضها دليل اقوى منها وقد ذكرنا سابقا
ما يدل على عدم الدلالة لغة فان قلت هذا الدليل عين ما استدل به المجيب على
الدلالة شرعا ولم لم يقل بما ذكره من الدلالة عليه شرعا قلنا هذا الدليل بحسب الظاهر يحتمل
الدلالة لغة وشرعا فمتى لم يقم دليل على عدم الدلالة لغة لم تنتف الحوالة اليه فان قلت
لم لم يقل لما ذكر من الدليل الدال على تساوي الحكمين كما فعله بعضهم قلنا هذا
الدليل دل على ان الدلالة بحسب الشرع واما انه ليس بحسب اللغة فلا بد فيه مما يدل على
الدلالة بحسب اللغة **قوله** والحق ما قدمناه لما كان الجواب ليس بصواب عنده لان بناءه
على نفي الدلالة لغة في العبادات ايضا ورده بان ذلك ليس بحق بل الحق ما قدمناه
من الحجة في ذلك الاحتجاج لان قول بعض العلماء مع التنازع والتشاجر ليس باجماع
اصلا فلا يجوز التمسك به **قوله** وهم اذا صابوا الخ فهم عنده مصيبون من وجه
ومخطئون من وجه اما الاصابة ففيما ذكروا واما الخطاء ففي التمسك بهذا الدليل
لما عرفت من انه باطل وفي دعوى الدلالة في غير العبادات مطلقا **قوله** ان الامر
يقتضي الصحة لغة وشرعا في العبادات وغيرها يستفاد ذلك من عموم مذهبهم
قوله بكلا تفسيريه احدهما موافقة العبادة وثانيهما اسقاط القضاء وفي الانتفاء بالا
مناقشة لانه لا يشتمل الصحة في غير العبادات لانه عبارة عن ترتب الاحكام **قوله**
واجاب الاولون يعني اجاب الاولون وهم القائلون بالفساد مطلقا شرعا لغة
بان الامر يقتضي الصحة مطلقا شرعا لا لغة ونحن نقول بمثله في النهي يعني نقول

بان النهي

81

بان النهي يقتضي الفساد مطلقا شرعا لا لغة ونحن نقول بمثله في النهي يعني نقول وانتم
تدعون دلالة النهي على الفساد لغة ايضا متمسكين بدلالة الامر على الصحة لغة
والحال ان دلالة الامر ممنوعة فدلالة النهي مثلها وانما يدفع ذلك الجواب
اولا بان المدعي تثبت مع ضميمة اصالة عدم النقل وقد عرفت فيما مضى جوابه
وثانيا بان هذا انما يعقل اذا فسر الصحة مطلقا بموافقة امر الشارع وليس كذلك
بل هي عبارة عن موافقة الامر فالصحة عند كل امر هي موافقة امره فعند اهل اللغة
هي موافقة امرهم فلا اختصاص لها بالشرع **قوله** والحق ان يقال لانم لما كان
الجواب المذكور باطلا عنده لما فيه من اختصاص الصحة بالشرع وقد عرفت ابطاله
ومن منع دلالة النهي على الفساد في العبادة بحسب اللغة وقد عرفت اثباته فالجواب هو
الحق عنده **قوله** لجواز اشتراكهما في لازم واحد كاشتراك الحاسة بالحرارة والبرودة
ردلالة الامر والنهي على الصحة عند ابي حنيفة والشيباني **قوله** سلمنا اي
سلمنا وجوب اختلاف احكام المتقابلات لكن لانم ان ذلك يستلزم كون
النهي مقتضيا للفساد فان ذلك حكم الامر انه يقتضي الصحة فيقتضيه انه لا يقتضي
الصحة وهو اعم من اقتضاء عدم الصحة اعني الفساد لان السالبة البسيطة
اعم من الموجبة المعدولة المحمول والعام لا يستلزم الخاص وفيه بحث لان المراد
بنقيض الصحة ما يقابلها اعني الفساد بقرينة قوله والنهي نقيضه اذ الامر
والنهي متقابلان لا نقيضان فاذا سلمتم وجوب اختلاف احكام المتقابلات
يلزم ان يكون النهي مقتضيا للفساد **قوله** نعم يلزم انه لا يقتضي الصحة
ومن ثم قيل الاولى ان يجعل هذا دليلا على من ادعى دلالة النهي على الثلاثة
قوله حجة النافين اشارة الى القول الثاني المستفاد من ثالثها **قوله** لكان
مناقضا للتصريح بصحة المنهي عنه لان ظاهره يدل على الفساد والتصريح

يدل على عدمه قوله لانه يصح اى لغة وشرعا قوله واجيب بمنع الملازمة وقد
يجاب بمنع بطلان اللازم وطريق الجمع ان المستدل ان اراد ان القول بالنهى لا يجتمع
مع التصريح بصحة المنهى عنه فالملازمة ممنوعة وان اراد انه مناقض للتصريح ظاهرا
فبطلان اللازم ممنوع وما ذكره لاثباته لا يفيد قوله وان الظاهر غير مراد بفتح الهمزة عطف
على خلافه قوله ويكون التصريح قرينة الخ ففيما نحن فيه دل النهى ظاهرا على التحريم
مع الفساد والتصريح حمله على غير الظاهر وهو التحريم فقط قوله فان التصريح
بالنقيض يدفع ذلك الظاهر ويناقضه نظيره لمن نظر فى مدلول رايت اسدا
يرمى فان اسدا يدل على الحيوان المفترس دلالة ظاهرة والقرينة تدل على
ان المراد به غيره اعنى الرجل الشجاع فبين القرينة وبين مدلول الاسد منافاة
بخلاف نهيتك عنه فانه لا يدل ظاهرا على الفساد حتى يكون التصريح منافيا
له والحاصل ان مقصود المستدل انه لعدول النهى على الفساد لكان التصريح
بالصحة مناقضا له اذ يرمى مناقض للاسد وح لا يتوجه الجواب المذكور
فى غاية الظهور لان الصحة عبارة عن الامتثال بالمامور به والاتى به ههنا
منهى عنه لا مامور به قوله الخاص للعموم قدم البحث عن العام على الخاص لان
الخاص عام مع تخصيصه ببعض افراده فالعام مقدم طبعا وقد يجاب بانه اللفظ
المستغرق لما يصلح اخرج باللفظ الاشارات وبالاستغراق المضمرات
والنكرة فى الاثبات والمراد بالموصول الجزئيات فيوصل نحو الرجل والرجال
اما الاول فظاهر واما الثانى فلان اللام يبطل معنى الجمعية فيعود الى
استغراق جزئيات الرجل ولا يصدق الحد على المشترك عند الاطلاق
على معانيه معنيكه نه على تقدير جوازه غير مستغرق لجزئيات كل واحد
منهما قوله صيغة تخصه المراد ان تلك الصيغة تطلق على كل واحد من افرادها

بطريق

بطريق الحقيقة لا على المجموع من حيث هو وتظهر الفائدة فيما اذا حلف ان
لا يصاحب احدا فانه يحنث بمصاحبة واحد ولا يعتبر فى حصول الحنث مصاحبة
الجميع قوله اذا استعمل فى غيره كان مجازا فائدة الشرط انهم لا ينكرون اطلاق
الصيغة على العموم بل لا ينكرون الاختصاص والمراد بالغير الخصوص مطلقا
قوله مشترك الاشتراك لفظى اذ لم يقل احد بالمعنوى هنا قوله حقيقة فى الخصوص
المراد بالخصوص بعض ما تناوله اللفظ وهو مفهوم شامل لابعاض متكثرة
فلا يرد عليهم استبعاد تعدد الاوضاع واعلم ان ههنا مذهبا رابعا وهو التوقف
ذهب اليه الاشعرى فى احد قوليه والقاضى ابو بكر فلم يشر اليه المص لعدم الاعتداد
به قوله لنا ان السيد اورد عليه ولان القرائن الحالية فى مثله موجودة وهى دالة
كف الاذى عن الناس والخصم لا ينكر العموم بحسب القرائن وثانيا ان اصالة عدم
النقل والدليل لا يتم بدونها معارضة بان الاصل فى الاستعمال الحقيقة والاستعمال
نفى الخصوص الى ما لا ينكر ويمكن الجواب عن الاول بان المقصود ان نفس اللفظ
مجردا عن ملاحظة جميع القرائن يفيد ذلك وفيه شىء وعن الثانى بان اصالة
الحقيقة معارضة باصالة عدم الاشتراك وعدم تعدد الوضع فيبقى اصالة النقل
سالما عن المعارض قوله واما بطلان اللازم اعترض عليه مقالة بان كون
اهل اللغة فى امثال ذلك لتكثير الايضاح وازالة الاشتباه قرينة على حمل
المؤكدة على العموم اذ لو حمل على الخصوص ينبغى معه الاشتباه ثم قال قد التزم
قدس سره بورود هذا الاعتراض عليه قوله وقد سبق مثله فى احتجاج السيد
على ان الامر مشترك لفظا بين الوجوب والندب لغة قوله اذ هو خير من الاشتراك
فيه نظر لان الجواب يتم بدون هذا التعليل اذ بعد تحقق التبادر فى العموم
لا معنى لكون اللفظ فى الخصوص حقيقة حتى يدفع ذلك بهذا التعليل اللهم

الا ان يقال المقصودة قدس سره ان العموم هو المتبادر فيكون اللفظ حقيقة
فيه واستعماله في الخصوص اعم من الحقيقة والمجاز فرجح المجاز اذ المجاز خير من
الاشتراك هذا وقد يجاب عن اصل الدليل بان كون الاصل في الاستعمال الحقيقة
معارض بان الاصل عدم الاشتراك ولا حاجة الى التمسك بالتبادر **قوله** وعن
الثاني منع الحصر الخ يمكن الجواب عنه ايضا بمنع عدم كفاية الاحاد في اثبات
مدلولات الالفاظ وقد مر مثله **قوله** وجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى
من جعله للعموم المشكوك عورض ذلك بان جعله حقيقة في العموم موجب لشموله
جميع الحقايق المحتملة تحته وجعله حقيقة في الخصوص موجب لعدم شموله لجميع
الحقايق المحتملة تحته اذ المراد بالخصوص مفهوم البعض الشامل لكل واحد
من الابعاض بطريق البدل دون الجميع والا لكان عاما وهو لم يقل به فجعله
اولى من جعله للخصوص وانت تعلم ان هذا يؤل الى الاحتياط الذي سيذكره
المص **قوله** وهو وارد على سبيل المبالغة الخ اي هذا المثل وارد على سبيل المبالغة
في تخصيص العمومات والحاق القليل وهو العموم بالعدم لانا النادر كالمعدوم
والظاهر من هذا المثل يقتضي كون ما يدعي فيه العموم حقيقة في الاغلب وهو
الخصوص مجازا في الاقل وهو العموم تقليلا للمجاز الذي هو خلاف الاصل
وانما حمله على المبالغة اذ لو حملت على ظاهره المفيد لكون كل عام مخصوصا
لورد عليه اولا ان صدق هذا المثل يستلزم كذبه وثانيا ان شيئا من العمومات
اما ان يكون باقيا على عمومه اولا وعلى التقديرين يلزم كذبه وثالثا انه
اما كاذب او غير مفيد لان عمومه ان كان باقيا لزم الاول والا لزم الثاني
لانه لا نزاع في تخصيص بعض العمومات ولم يثبت بذلك ان الخصوص اغلب
فيكون اللفظ حقيقة فيه ورابعا انه يستلزم ان يكون العموم معدوما

لامعلوما

لامعلوما فكان قوله الظاهر نحو يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل
فاسد بل وجب عليه ان يقول والظاهر انه حقيقة فيما استعمل فيه دائما لا
فيما لم يستعمل فيه اصلا واما على ما حمله فلا يرد شيء لان محصله ان عام مخصوص
اريد به تخصيص اكثر العمومات **قوله** اما الجواب عن الاول فبانه اثبات اللغة
بالترجيح لان اللفظ في اللغة يحتمل ان يكون للعموم وان يكون للخصوص فترجيح
الخصوص بما ذكر اثبات اللغة بالراي وترجيح بنفس الارادة على غيره وانه
بط لان اللغة انما يثبت بالنقل والتبادر واعترض بان اثبات كون اللفظ
للعموم في اللغة باصالة عدم النقل اذ ابتث ذلك عرفا اثبات اللغة بالترجيح
ايضا والا فما الفرق واجيب بان الفرق بينهما ان العرف العرب ولغة العرب
واحد لا فيما ثبت فيه النقل فاصالة عدم النقل ليست لاثبات اللغة بل لرد
ان ذلك اثبات اللغة بالترجيح بل لدفع احتمال يتوجه على هذا المقام
من جواز النقل فينفيه الاصل **قوله** وهذا الاخ عن نظر لان هذا انما يتم في
صورة الايجاب والنهي نحو اكرم العالم ولا تكرم الجاهل فان المكلف لو حملها
على الخصوص وترك اكرام بعض العالم او اكرام بعض الجاهل اضاع بعض
ما دخل تحت العموم وخالف الامر والنهي فياثم واما في صورة الاباحة فالامر
بالعكس نحو كل الطعام فانه لو حمل على العموم وقد يفضي الى تناول فياثم فالحمل
على الخصوص في الاباحة اولى والامر فيه سهل لان المستدل يدعي الكلية
وهي تندفع بذلك **قوله** واما عن الاخير الخ هذا الجواب معارضة معنى يعني
ان الحكم دليلكم وان دل على ان اللفظ حقيقة في الخصوص لكن لنا ما يدل
على انه حقيقة في العموم فانا نحتاج اخراج بعض الافراد الى التخصيص بمخصص
كالاستثناء بحيث لولا ذلك المخصص لفهم منه كما هو ظاهر في انه للعموم حقيقة

البعض
للخصوص مجازا اذ لو كان بالعكس لكان فهم الكل متوقفا في القرينة دون
لا يقال الاحتياج الخصوص الذي هو مدلول الصيغة حقيقة عند الخصم اعني
مفهوم البعض وهو القدر المشترك بين جميع الابعاض المعينة الى القرينة
ثم كيف ودعوى الاحتياج فيه دعوى المتنازع فيه نعم المحتاج اليها هو
افادة الكل واحد من الابعاض المعينة واما القدر المشترك فيفهم
منه بلا قرينة لانا نقول المستفاد من المثل الذي هو دليلهم ان اكثر ما يدعى
فيه العموم مستعمل في خصوص معين وذلك على الا يدل على المقصود ومما يؤيده
ان العام يبقى على عمومه فيما عدا المخرج الا ترى ان قولك اكرم العلماء الا
تحقق
زيدا يدل على ان المراد بهم ما سوى زيد دون البعض من حيث هو وان
في ضمن الاقل قوله على ان ظهور كونها حقيقة هذا نقض تفصيلي اي لا نم ان
اللفظ اذا غلب في معنى كان حقيقة فيه وانما يكون ذلك ما لم يقم دليل
على كونه حقيقة في المغلوب وقد بينها قيام الدليل عليه قوله الجمع المعرف
باللام سواء كان جمع سلامة او تكسير او جمع قلة او كثرة ومثله الجمع المضاف
وفي هذا المقام نظر لان الجمع المعرف حقيقة في الحقيقة الجنسية ومجاز في الاستغراق
كما هو المقرر في علم المعاني فادعاء انه حقيقة في الاستغراق لا يخلو عن
اشكال اللهم الا ان يقال قوله في صدر البحث للعموم صيغ تخصه وفي هذا المقام
يفيد العموم مشعر بان المراد بالعموم ما يستفاد من اللفظ وهذا ظاهر فيه
سواء كان الاستفادة مستندة الى الوضع او لا فليتامل وقال الشهيد
الثاني ويتفرع على عمومه امور منها عدم جواز الدعاء للمؤمنين والمؤمنات
بعدم دخول النار لان الله تعالى ورسوله اخبرا بان منهم من يدخلها
ومنها وجوب الصرف الى الجميع لو اوصى للفقراء وربما فصلوا بان الفقراء

الكثر

ان كانوا محصورين وجب الصرف الى الجميع والا فالى ثلثة لان العموم غير مراد ومنها
وجوب الصوم ايام العمر لمن حلف ليصومن الايام وقيل بوجوب ثلاثة نظرا الى عدم
الانحصار ولا يعرف في غير ذلك منها مخالفا من الاصحاب ولذلك ترك
الاستدلال عليه واستدل المحقق اولا بانه مؤكد بما يقتضي العموم في قولك قام
القوم كلهم ورايت المشركين كلهم فلو لم يكن الاول للاستغراق لم يكن الثاني
مؤكدا وثانيا بان قولك رايت رجالا يفيد الجمع فاذا دخلت عليه اللام فان
افادت الجمع ايضا لم يكن ثمه فائدة فلا بد من افادة الاستغراق والا لتجرد
اللام عن تجديد فائدة وفيهما نظر اما في الاول فلانه يجوز ان يكون الثاني لكون
المقصد به دفع الاشتباه قرينة على ارادة العموم اذ لو ابقى على الخصوص بقي الاشتباه
بحاله واما في الثاني فلان النكرة انما تدل على مسماها واللام لا يفيد الا
بقرينة فلا يكون ثمة القرائن ولا يلزم تجردها عن الفائدة بعض من لا
يعتد به منهم ذهب ابو هاشم الجبائي الى عدم عمومه واما المفرد المعرف
اي بلام الجنس لان النزاع انما هو فيه لا في المعرف بلام الاستغراق لانه للعموم
قطعا واختاره المحقق والعلامة واستدل العلامة اولا بجواز اكلت
الخبز وشربت الماء وثانيا بعدم جواز تاكيده بما يؤكد به الجمع فلا يقال
جاءني الرجل كلهم ولو كان للعموم لصح كما صح جاءني الرجال كلهم الجواب ان القرينة
قائمة في الاولين والتناسب اللفظي مفقود في الاخير لنا عدم تبادر العموم
ثم لان الخصم يدعي ان المفرد المعرف حقيقة فيها التبادر من لوازمها فلنا ان نعارض
ذلك بالمثل وهو منع قطعا اشارة الى ان كل واحد من الملازمة
وبطلان اللازم ضروري وفيه نظر لان دعوى الضرورة في بطلان اللازم دعوى
الضرورة في محل النزاع فهي حرية بعدم السماع نعم لا يصح الاستثناء فيما

اذا دلت القرينة على عدم عمومه كما في صورة العهد ولا نزاع فيه وربما يمنع الملازمة
ايضا بانه قدس سره ذهب في بحث الامر الى ان المصدر المضاف يفيد العموم بصحة الاستثناء
ولم يتعرض لاطراده وهو يدل على الاكتفاء بالصحة مطلقا سواء وقع اولا وسواء
اطرد او لم يطرد ويتفرع على هذه المسئلة امور منها جواز بيع كل ما ينتفع
به حتى يقوم دليل على خلافه لقوله تعالى واحل الله البيع ومنها دخول السبت
الاول وما بعده الى اخر العمر لو قال لوكيله بع يوم السبت ومنها توقف الاستحقاق
على قراءة جميع القران لو قال اذا قرأت القران فلك كذا ومنها كل ماء بلغ كرا
لم ينجسه شيء يحمل نجاسته لقوله اذا بلغ الماء كرا لم ينجسه شيء وقد يستفاد العموم
في هذا من وجه اخر واحد احدهما جواز وصفه بالجمع فلو لم يمكن لكان المراد به
يستحيل توصيفه بالتعدد وذلك ان مدلول العام كل فرد فيه نظر من وجهين
اما الاول فلان الدلالة على فرد يتضمن الدلالة على جميع الافراد فبهذا الاعتبار
صح توصيفه بالجميع واما ثانيا فلان المستدل تمسك في جواز وصفه بالجمع بنقل
عن اهل اللغة فان لم يثبت هذا النقل فالجواب هذا وان ثبت فليحمل الجمع هنا
على عموم الاجزاء مجازا بقرينة اشتراط توافق الوصف لموصوفه والقول بان بينهما
بعد الاعتراف بثبوته بعيد لا يقال كما يجوز حمل الجمع على عموم الاجزاء مجازا
كذلك يجوز حمل المفرد على العموم مجازا فلا يثبت المدعى لانا نقول مدلول الجمع
مجموعة الافراد ومدلول المفرد كل فرد وبينهما بون بعيد وعن الثاني بانه مجاز
لعدم اطراده الظاهر انه معارضة يعني الانسان محمول على العموم مجازا بقرينة
الاستثناء لا حقيقة لعدم اطراده وفيه نظر لانه ان اراد به عدم تحقق الاطراد
في الجنس المعرف فهو مم لانه غير محل النزاع وان اراد به عدم تحققه الاطراد
في المعرف مطلقا فهو مسلم ولكن لا يضر لجواز ان يكون عدم الاطراد منشأ عدم

اطراد اللام في الجنس اذ يكون للعهد وهو خلاف التحقيق كما قرره في موضعه
اذ المحققون قالوا بان الجمع المعرف كالمفرد عموم باعتبار شموله للاحاد نحو
لا احب الظالمين يتقلون الى عدم محبة احد من الظلمة ابتداء من غير خطور المجموع
ببالهم وقد بالغ في شرح التلخيص حيث قال الجمع المحلى باللام يشمل الافراد كلها مثل
المفرد كما ذكره ائمة الاصول والنحو دل عليه الاستقراء وصرح به ائمة التفسير
في كل ما وقع من التنزيل من هذا القبيل نحو اعلم غيب السموات والارض وعلم ادم
الاسماء كلها واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم والله يحب المحسنين وما
هو من الظالمين ببعيد الى غير ذلك فان قلت للمصر في الجواب عن الدليل
الاول ولم يجب عنه فكانه معترف بصحة مدلوله وانه ينافي ما ذهب اليه من عدم
العموم قلت ما سيصرح به في الجواب عن الثاني من انه لا نزاع في كون المفرد
المعرف للعموم حقيقة في بعض الموارد جواب عن الاول ايضا على انه يقول توصيف
المفرد المعرف بالجمع لا يدل على انه للعموم حقيقة لجواز ان يكون مجازا القرينة
الوصف ثم انه لما كان الجمع عنده بمنزلة المفرد في شموله الاحاد لم يرد ان بين
مدلوليهما بونا بعيدا واما الثاني فلان الظاهر انه لما اقام المستدل
دليلا على ان المفرد المعرف يجيء للعموم حقيقة وانكر المجيب ذلك وحكم بانه
مجاز فيه قال المص لا وجه لانكار المجيب ذلك لانه لا نزاع في ان المفرد المعرف
قد يفيد الاستغراق حقيقة وانما النزاع في انه منحصر فيه غير مستعمل في غيره
حقيقة ام لا فالجواب الصحيح ان الدليل لم يقم على محل النزاع بل على غيره ولك
ان تقول لما كان النزاع في المعرف بلام الجنس دون الاستغراق كان غرض
المجيب دعوى المجاز في الجنسية دون الاستغراق فجوابه يؤول الى جواب المص
فليتامل لكن ارادة البعض هنا في الحكمة يقتضي عدم جواز الاجماع

كما ترى فيعم اقل المراتب واجبة الوصول قطعا لان الاقل داخل في جميع احتمالاته
فالحكم ثابت له قطعا وبقي ما سواه على حكم الشك فلا يراد الا بدلالة زائدة
فاذا حملناه على الجمع فقد حملناه على جميع حقائقه الخ يرد اولا ان صحة
ارادة جميع الحقائق من المنكر الذي يقصد به واحد منها ممنوعة وثانيا ان
بناء هذا الكلام على ان الجمع المنكر موضوع لكل واحد من الجموع وانه مشترك
بينها لفظا وليس كذلك بل هو موضوع للقدر المشترك بينها فهو في كل واحد
مجازا وثالثا ان مراتب الافراد غير متناهية فلا يمكن فرض مرتبة مستغرقة
لجميعها اذ كل مرتبة تفرض يتصور فوقها مرتبة اخرى والا لزم ان يكون
غير المتناهي متناهيا والجواب عن الاول انا نمنع ارادة جميع الحقائق انما
هو اذا لوحظ كل واحد منها بخصوص الفردية اما اذا لوحظ من حيث انه جزء
اخر فلا وعن الثاني ان مراده بجميع حقايقه جميع الافراد التي هو حقيقة
في كل منها لكونه من افراد الموضوع له لا نفسه وعن الثالث ان مراده انا اذا
حملنا الجمع على مفهومه باعتبار صدقه على الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه
في المقصود من الجمع المفهوم الصادق على الجميع فتناوله من قبيل تناول الكلي
لجزئيات غير متناهية   اما ولا فبالمعارضة الخ لاحتياج الكل الى البيان
اشد من الاحتياج الى بيان الاقل لان الاقل معلوم الارادة في الجملة ولا يخفى
عليك ان ما ذكره الشيخ من الحكمة ليحمل المنكر على العموم نظير ما ذكره المعترض
في عموم المفرد المعرف لبينه ولما لم يبينه علم ان الله لم يرد فالفرق بينهما لا يخ الا عن اشكالا
وفيه نظر لان هذه القرينة مانعة عن ارادة الكل لعدم المنافاة بين ارادة
الاقل وارادة الكل ومراد الشيخ من القرينة القرينة المانعة اذ بدونها احتمال حمله على
الكل باق وهو مناط دليله فان قلت يمكن توجيه النظر بان تعلق الارادة بالاقل

غير

غير مقطوع بل هو مثل الكل في عدم العلم بالتعلق لان تعلقها به باعتبار
كونه ملحوظا بخصوصه منتف قطعا وباعتبار ملاحظته في ضمن الكل كذلك
لانه تابع لتعلقها بالكل وهو غير معلوم قلنا تعلق الارادة بالاقل مطلقا
لا باعتبار هذا وحده ولا باعتبار ذلك وحده بل بالوجه الاعم معلوم قطعا
فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة الخ يعني لا نم انا اذا حملناه
على الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه وانما يكون كذلك لو كانت له حقائق وهو
مم ولا خصوصية له الا القدر المشترك بين الجموع فلا دلالة على خصوص احدها
الا بالقرينة لا يقال مراد المستدل ان تلك الجموع حقائق من حيث ان الجمع
موضوع لها بل من حيث انها من افراد الموضوع له وهو القدر المشترك
لانا نقول هذا التوجيه لا يدفع الجواب لان مقصود المجيب ليس مجرد مناقشة
في ان اطلاق الجمع على المجموع من باب الحقيقة بل مقصوده انه موضوع للقدر المشترك
وحمله على الجميع كما هو المدعى لا يمكن بدون القرينة واطلاقه على الجمع مع القرينة لا كلام
في نفي جوازه اتفاقا على انه لو كان مراد المستدل هذا لكان ما ذكره اثباتا
للغة بالترجيح لانه اثبت كون اللفظ حقيقة في الكل دون غيره من المجموع لكونه متضمنا
لها واما اذا كان مراده ان اللفظ في كل مرتبة حقيقة باعتبار وضعه لها
وانه اذا اطلق عاما كان مستعملا في الكل لاشتماله لها في غيره فلا يكون اثبات اللغة
بالترجيح بل تقديما لبعض الحقائق على البعض بالترجيح ولا فيد فيه   ولئن سلمنا
كونه حقيقة في كل واحد منها لا يقال اذا كان الجمع حقيقة في كل واحدة
منها ولا خفاء في ان الجمع احد حقايقه وهو مشتمل على غيره فالحمل عليه
اولى كما ذكره المستدل لانا نقول جواز ترجيح حقائق المشترك على بعض اخر
بمجرد ذلك مم ولو سلم فانما يكون ذلك لو لم يكن لذلك البعض الاخر رجحان

من وجه اخر كما نحن فيه فان الاقل لكونه متيقن الارادة اولى بالارادة من الجميع
اقل مراتب الجمع الثلاثة على الاصح اشار بذلك الى ان محل
النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا لا في مركب من ج م ع كما سيصرح به فانه
يطلق على الاثنين اتفاقا ولا في نحو نحن وانا للمتكلم مع الغير وان كان
واحدا بل ربما يطلق على الواحد تعظيما له ثم القائلون بهذا القول
اختلفوا فيما دون الثلاثة فقيل يطلق على الاثنين مجازا وهو المشهود
ونقل عن الشافعي وابي حنيفة انه لا يطلق عليهما اصلا لا حقيقة ولا مجازا
وقيل يطلق على الواحد ايضا نقل ذلك عن الامام وقال في البرهان ولكن
الرد الى الواحد ابعد من الرد الى الاثنين وربما يرجح قوله بان باب المجاز واسع
والعلاقة بين الكل والجزء ظاهرة   لنا انه يسبق الخ استدلال على
ما هو المختار عنده من ان صيغة الجمع حقيقة في الثلاثة وما فوقها مجاز
في الاثنين والضمير في قوله ودونه يعود الى الاثنين باعتبار المذكور او
هذا اللفظ وقوله لما هو تعليل لقوله ودونه واشارة الى اثبات الجزء
الثاني من مختاره   فان كان له اخوة يعني لام المورث الثلث ولابيه الثلثان
هذا اذا لم يكن له اخوة والا فللام السدس لان الاخوة تحجب الام عن الثلث
والمراد بالاخوة ههنا الاثنان لانهما يحجبان ايضا اجماعا والاصل في
الاطلاق الحقيقة   الاثنان فما فوقها جماعة صريح في ان الاطلاق
لفظ الجمع على الاثنين حقيقة حيث ساوى بينهما وبين الزائد عليهما
في هذا الحكم   والجواب عن الاول حاصل الجواب انه المراد بالاخوة في
الاية ثلثة فما فوقها وحجب الاخوين للام عن الثلث مستفاد من نص
او اجماع لا من الاية وهي غير مانعة اذ لا يلزم من حجب الثلاث عدم حجب

الاثنين

الاثنين ولئن سلمنا افادة حجب الاخوين من الاية لقلنا يجوز ان يكون استعمال
الاخوة فيهما لا من باب الحقيقة بل باب التجوز لقرينة الاجماع والنص وغيرهما
على ان الاطلاق انما يدل على الحقيقة اذا لم يكن دليل على خلافها وقد مر دليلنا
عليه   بل فرعون مراد معهما تغليب الحاضر على الغائب بل الشهود الكل عند
الحضرة الاحدية   لا في ج م ع فان المركب من هذه الحروف يطلق على
الاثنين اتفاقا كما صرح به المحققون منهم الامدي وابن الحاجب في المختصر
الكبير والسر في ذلك ان الجمع في اللغة ضم شيء الى شيء وهو يتحقق بالاثنين فصاعدا
وقد يجاب عن الاستدلال بان الحديث محمول على بيان انعقاد الجماعة بالاثنين
وحصول فضلها بهما في الصلوة او في السفر على اختلاف التفسيرين كما ذكره السيد
في الذريعة والقاضي في المنهاج   ما وضع لخطاب المشافهة وهو الخطاب
الوارد بصيغة التخاطب مثل افعلوا الخير واقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحوهم
لا يعم بصيغة من تاخر من الخطاب فيه اشارة الى امرين احدهما ان النزاع
في دلالة الصيغة حقيقة على العموم والشمول للمتاخرين اذ لا نزاع في جواز حملها
على العموم مجازا لان المجاز باب واسع وثانيهما ان الموجودين في زمن الخطاب
داخلون فيه وان لم يكونوا حاضرين في مهبط الوحي ومنهم من جعلهم كا
المعدومين في عدم الدخول فيه   بدليل اخر كالضرورة والاجماع فان مشاركة
المعدوم بين الموجودين في الحكم المستفاد من الخطاب امر ضروري اتفقت عليه الامة
وهو قول اصحابنا هذه العبارة كعبارة التهذيب يشعر بان علمائنا
اجمعوا على عدم العمومية فان ثبت هو فذاك والا ففيه كلام ستعرفه
واكثر اهل الخلاف نقل هذا عن اصحاب الشافعي وابي حنيفة   وذهب قوم
منهم نسب هذا القول الحنابلة بل هذا القول غير بعيد وقال قطب المحققين ذكر

في كتب المشهورة ان الحق ان عموم الخطاب وشموله لمن لم يعدم معلوم بالضرورة
من دين محمد صلى الله عليه واله وهو قريب   لا يقال للمعدومين يا ايها الناس
الخ وجه ذلك ان الخطاب بالقياس يستدعي كون المخاطب انسانا والمعدوم
لا يتصف بالانسانية فلا يخاطب به وفيه نظر اما اولا فلقوله تعالى كن فيكون
حيث تعلق خطابه بالمعدوم لاستحالة تحصيل الحاصل واما ثانيا فلا نزاع تم
ذلك في خطاب البشر لا بهم في خطابه سبحانه لان الموجودين في زمن الخطاب والمعدومين
عنده سواء ومما يؤيد ذلك قوله تعالى الست بربكم والقول بان الخطاب هنا تعلق
بالمثال مشترك والجواب بانه خطابه سبحانه لما كان مقرونا بتبليغ الرسول
كان من لوازمه اشتراط وجود المخاطبين لا يخفى ما فيه فان التبليغ انما يكون
بذلك الخطاب على ما هو في نفس الامر فاذا كان الخطاب عاما وجب ان يكون التبليغ
ايضا عاما وامتناع تعلق خطاب الرسول نفسه بالمعدومين لا ينافي تعلق
خطاب الله من حيث التبليغ بهم واما ثالثا فلانه لو سلم امتناع تعلق الخطاب
بالمعدومين فقط فلا نم امتناع تعلقه بالموجودين والمعدومين معا على سبيل
التبليغ فخطاب يا ايها الناس يجوز ان يكون شاملا للمعدومين على وجه
التبليغ التغليب ومثله شايع في اللسان فيصح عند ارباب البيان فان قلنا
التغليب مجاز والنزاع انما هو في التناول بحسب الحقيقة قلت هذا حق لكن المسئلة
ح ليس لها كثير فائدة ولا يصح ايضا قول المستدل لان شمول الحكم للمعدومين بدليل
اخر غير الخطاب   وانكاره مكابرة اي انكار عدم جواز ذلك الفعل يعني
القول بجواز خطاب المعدومين او المعدومين مع الموجودين حقيقة
بيا ايها الناس مكابرة   وايضا فان الصبي والمجنون الخ مر هذا الدليل
على نهج القياس الاولوية تقريره ان الخطاب اذا لم يتناول الصبي والمجنون

مع وجو

مع وجود بعض شرائط توجه الخطاب كالوجود والاتصاف بالانسانية فيهما فعدم تناوله
للمعدوم اجلا لانا نقول قد يشترط توجه الخطاب العقل والجامع عدم الفهم
والتمييز الجواب ان العلة في الاصل يجوز ان يكون عدم التمييز المقترن بالجنون
والصبا او مجموعهما وهذا لم يتحقق في الفرع واما الجواب عنه بمنع الحكم في الاصل
والقول بان كل واحد منهما داخل تحت غايته انه خص بالاجماع وهو لا يلزم
عدم التناول بل يؤيده فبعيد جدا بل مكابرة قطعا لان القول بان نحو يا ايها
الناس اعبدوا ويا ايها الذين امنوا متناول للصبي والمجنون لا يخفى فساده
على ذوي الابصار   احدهما لو لم يكن الرسول ص مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا
اليه قال في الحاشية ان قيل هذه الخطابات من الله والرسول ص مبلغ قلنا لما كان
الرسول ص هو الذي يوجه الكلام نحو المخاطبين فكانه هو المخاطب لهم ولو اردنا
شيئا فالدليل على ان يكون المخاطب هو الله تعالى لقلنا لو لم يكن مخاطبا
لمن بعده الرسول لم يكن الرسول صلى الله عليه واله مرسلا اليهم لان منع ارساله
اليهم ان يقال لهم بلغهم ما خاطبتهم به   بالنسبة اليه الى من بعده فلا يكون
الرسول مرسلا اليه   فبالاجماع لم يتمسك بالنص مثل وما ارسلناك الا
كافة للناس وبعثت الى الاحمر والاسود لان الخصم لا يسلم شموله للمعدومين
ممن بعد الصحابة بيان لاهل الاعصار لا للعلماء لانه ربما يدعي احتجاج
الصحابة ايضا   والجواب عن الاول لا للعلماء لانه ربما يدعي احتجاج الخ
ملخصه ان تبليغ الاحكام هل يجب ان يكون بخطاب المشافهة بل قد يكون
به كما في الموجودين وقد يكون بغيره من الدلائل والامارات الدالة على ان
حكمهم حكم الموجودين والحق ان هذا التفصيل بمذهب اهل الخلاف انسب حيث
لا يقولون بوجود معصوم من ال محمد صلى الله عليه واله يقوم مقامه ويبلغ

الى امة احكامه واما على مذهب الغير الناصبة فهو بعيد ومما يدل عليه ما رووا
في الكافي في تفسير قوله تعالى واوحي الي هذا القران لانذركم به ومن بلغ
ان المراد بمن بلغ الائمة ع والمعنى ولينذركم به من بلغ لان هذا التفسير
يفيد ان المشافهة شرط في كل الخطابات سواء كان الرسول صلى الله عليه وآله او القائمون
مقامه   واما عن الثاني يعني احتجاج العلماء على من بعد من الصحابة
باثبات احكام الخطابات لهم لا يدل على ان ذلك لمشاولة الخطابات اياهم لجواز ان يستند
بدليل خارج كالاجماع والضرورة الدالين على المشاركة غير الصحابة لهم في الاحكام
وقد يدفع هذا بان المستفاد من سياق القصص على الوجه المنقول هو الاحتجاج
انما هو بنفس الخطاب لا بامر خارج عنه نعم هو من الاحتمالات البعيدة التي لا
تضر في الظنيات   حتى يبقى واحد قال في الحاشية ادعى فيه الاتفاق
على جواز التخصيص الى الواحد في الفاظ الاستفهام والمجازاة وجعل الخلاف
فيما عداها ولم اقف على موافق له في ذلك بل في كلام بعض المحققين تصريح
بما ينافيه انتهى ونقل عن الفقهاء ان انتهاء التخصيص في الجمع مطلقا الى ثلثه
وفي غيره الى واحد وعن بعضهم انه في الجمع المعرف الى ثلاثة وفي غيره الى واحد
لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وذلك بان يكون الباقي اكثر
من النصف قيل لا يتصور ذلك الا فيما كان عدد افراد العام محصورا وهو ليس بسديد
لانه لا يمتنع الاطلاع على ما فوق النصف في غير المحصور كما اذا قلت اكرم الرجال
الا فلانا حتى عددت عشرة فانه يعلم ان الباقي اكثر من الخارج قطعا   ولنا
القطع بقبح قول القائل الخ اي لنا على الدعوى الاولى واما على الدعوى الثانية
فلم يتعرض لها اما لان وجودها معلوم او للاكتفاء بما سيذكره الخصم
واعترف المص بانه حق ولكن ليس بمحل النزاع وفي لفظ القطع اشعار بان الحكم
المذكور

المذكور ضروري وان ما ذكره تنبيه لا دليل وانت تعلم انه لا دلالة فيما ذكره على ان
الباقي يجب ان يكون اكثر من النصف اللهم الا ان يقال ان يكون المقصود ابطال مذهب
الخصم   ولا كذلك ايضا لو اريد به النصف والاقل من قليل فلا يتم المطلوب
لكان التخصيص اي لكان ذلك الامتناع لتخصيصه اذ المفروض عدم مانع آخر
وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص لتحقق علة الامتناع   فان الاكثر اقرب الى الجميع
من الاقل يمكن ان يقال يتعين ارادة الاقل قد عارضه فتساقطا لا يقال الاثر المتيقن
سقط عند ارادة العموم فكذا عند ارادة ما يقوم مقامه اعني الاكثر لانا نقول
سقوط اثره عند ارادة الحقيقة لا يقتضي سقوطه عند ارادة المجاز   لامتناع
ارادة الاقل لا يقال اذا كانت ارادة الاكثر صحيحة كانت ارادة الاقل ممتنعة
لوجوب حمل اللفظ على الاحتمال الراجح لانا نقول النزاع انما هو في انه هل يجوز
استعمال العام في الاقل المرجوح مع قرينة مخصصة به ام لا وما ذكرت مما يدل على
امتناع ارادته عند عدم تلك القرينة ولا نزاع فيه   لكنها ليست اجزاء له
اورد عليه بان هذا انما يتم في غير الجمع المعرف كالنكرة في سياق النفي والموصول
واسم الشرط ونحوها واما في الجمع المعرف فلا لان الواحد جزء له واجيب بان هذا
مبني على ما ذهب اليه المحققون من ان عموم الجمع المعرف باعتبار اجزائه اعني
الاحاد لا باعتبار جزئياته من الجموع فعموم المعرف كعموم المفرد في شموله الكل
واحد فان قلت المراد بالجمع هو الاجزاء دون الجزئيات لو كان للعموم اما لو كان
للخصوص فالمراد به هو الجزئيات دون الاجزاء لانه قد يكون للعموم خصوصية
لا توجب في الخصوص قلنا كان المراد منه عند اخراج البعض هو الاحاد فكذا بعده
لان الاصل بقاء ما كان على ما كان وايضا نعلم قطعا ان الباقي والمخرج يكونان
من جنس واحد فاذا كان الخارج هو الاحاد كان الباقي ايضا كذلك   وانما

هو علاقة المشابهة فيكون من قبيل الاستعارة لا المجاز المرسل والصريح بجواز
ان يكون العلاقة هي علاقة العام والخاص فلو تمسك بها المستدل لم يرد عليه ذلك
استغناره عن الغطة هكذا وقع عبارة العضدي وقيل الظاهر الا ان يجعل
الاستعارة متضمنة لمعنى الكفاية ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا
اى لا بجميع الافراد ولا ببعضها اما الاول فظاهر واما الثاني فلان ملاحظة
الخصوص فرع ملاحظة العموم واذا انتفى الاصل انتفى الفرع قطعا وفيه اشعار
بان الصيغة المذكورة للعموم لكن العموم غير ملحوظة اصلا وربما يقال ان هذه ليست
من صيغ العموم اصلا ولولا هذه العبارة لامكن جعل قوله وليس من التعميم
والتخصيص في شيء ايماء الى هذا القول والامر عندنا سهل فان اتفاق المفسرين
على ارادة الوحدة من الناس انما نقل بخبر غير العدل فلا يثبت به حكم كذا نقل عنه
ره هو للبعض الخارجي لام التعريف اما اشارة الى حصة معينة من الحقيقة
وهو المعهود الخارجي او الى نفس الحقيقة من حيث هي وهو للجنس او باعتبار الوجود
على وجود قرينة البعضية وهو للعهد الذهني او مع عدمها وهو للاستغراق
والتعريف هنا ليس للاول لعدم العهد الخارجي ولا للثاني لان الاكل لا يتعلق
بنفس الماهية الكلية من حيث هي ولا للرابع وهو ظاهر فتعين ان يكون للثالث
اعني الفرد الموجود في الخارج المطابق للماهية المعهودة في الذهن اما لصدقها
عليها ولانه نفسها بعد دفع التشخصات وتلك الماهية هي القدر المخصوص
من الخبز والماء المقدار لو اكل وشرب عادة فقوله بل هو للبعض
اشارة الى ذلك الفرد الموجود من الماهية وقوله للمعهود الذهني اشارة الى الماهية
المقررة في الذهن وهو قوله وهو مقدار ما معلوم اشارة الى انه ليس
المراد مطلق الماكول والمشروب بمعنى اقل ما يصدق عليه اسمه بل المراد هو القدر

المعلوم كونه ماكولا ومشروبا فقد ظهر ان التعريف هنا الفرد موجود في الخارج
من تلك الماهية المقررة في الذهن وبهذا القدر تم الجواب لان تعريفا للعهد الذهني
ليس من تعميم الخصوص في شيء الا انه اوضح المقصود وشبهه بالعهد الخارجي فانه
ليس من تخصيص العموم قطعا حيث قال وحاصل الامر الخ توضيحه ان هذا الفرد الخارج
المطابق للمعهود الذهني الذي اطلق المعرف باللام مماثل لواحد معين في
الخارج مقصود من افراد معهودة فيه في قولنا ادخل السوق مثلا حيث يراد
سوق معين من بين اسواق معلومة معهودة بسبب اعتياد دخول المخاطب للمعاملة
والمماثلة بينهما في ان الماهية معلومة والمراد فرد منها كما ان الاسواق معلومة
والمراد واحد منها وانما افترقا في تعدد الاسواق واتحاد الماهية فكما ان العهد الخارجي
ليس من تخصيص العموم كذلك العهد الذهني هذا وقد نقل ولده المحقق عنه ره ان
المقصود من حاصل الامر لما كان من المقرر ان المقصود بالعهد الذهني هو الماهية
مع فرد غير معين وفي المثال المذكور ليس المراد فردا معينا مشخصا ليكون عهدا
خارجيا محضا ولا فردا مبهما ليكون عهدا ذهنيا محضا بل المراد العهد الخارجي
المطابق للمعهود الذهني فله جهتا تعين وابهام كما ان العهد الخارجي اذا اطلق
على موجود من بين معهودات خارجية كالمثال المذكور له جهتا تعين وابهام
وذلك لا يخرج كلا منهما عن العهدية ووجه الاحتياج الى هذا التقريرات ان الغرض
المطلوب هنا ليس هو الاعلام بانه اكل الخبز المعين اي الفرد المشخص ولا انه
اكل خبزا ما بمعنى اقل ما يصدق عليه بل الغرض اكل مقدار ما بين معلومات
فهو من حيث كونه مقدارا معلوما للعهد الخارجي ولكن لما كان بينها
بين معلومات اشبه الذهني ومثله لا يخرجه عن ذلك من حيث هو
احترازا عن الجمع المعرف والمضاف فانهما يعمان باعتبار التعريف والاضافة

ولم يقم دليل على تلازم حكميهما لا بقاء السند لاجرى الدليل في الجمع المخصص
وتلازم الحكمين ح ظاهر لان التخصيص قصر العام على بعض مسمياته فان كان اثنان
اقل الجمع جاز انتهاء التخصيص اليهما والا فالى الثلاثة ثم يثبت الحكم فيما عداه بما
هو المشهور منه لا قائلا بالفصل لانا نقول لا يلزم جواز استعمال ما هو عام فيهما
بل الحق عند المحققين ان عموم الجمع باعتبار الاجزاء ودونا لجزئيات فلا فرق ح
بين عمومه وعموم المفرد   فهو مجاز مط اي سواء كان الباقي منحصرا او غير منحصر
وسواء كان المخصص مستقلا او غيره   من شرطا وصفة او استثناء او غاية
انما كانت هذه الامور غير مستقلة لاحتياج الشرط الى المشروط والصفة الى الموصوف
والاستثناء الى المستثنى منه والغاية الى المغيا   من سمع وعقل وقيل المراد بالمخصص
العقلي ما عدا السمع فيندرج فيه الحسي كما في قوله تعالى واوتيت من كل شيء
لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا ورد عليه العضدي ان ثبوت
الملازمة يتوقف على كون العام مستعملا في الخصوص ويراد به الباقي وليس كذلك
بل العام مستعمل في العموم والمراد به الشمول والمخصص يفيد اخراج بعض جزئياته
ثم يسند الى ما بقي بعد الاخراج فالعام يراد به العموم والخاص يراد به الخصوص
والباقي انما يراد من المجموع لا العام وحده ولا يلزم الاشتراك فقولك اكرم
الرجال العلماء بمنزلة قولك اكرم الرجال الذين علمت من صفتهم انهم علماء فالعلم
ان وجد في الجميع كان الموصول بدل الكل والعلم صفة غير مخصصة فكان خارجا
عما نحن فيه وان كان مختصا ببعضهم كان الموصول بدل البعض والعلم صفة مخصصة
فكما ان الموصول اذا كان بدل البعض لم يكن المبدل منه مرادا به البعض بل المراد
به الجميع كله اذا كان العلم صفة مخصصة لم يكن المراد بعضه بل المراد به جميع
جزئياته لان الصفة المخصصة بمنزلة لفظ البعض فكما انك قلت ثم اكرم جمع

الرجال

الرجال علماؤهم وهذا مثل ما يقال في المستثنى من ان المستثنى منه يراد به العموم
والمستثنى يراد به الخصوص وفائدة الاستثناء يراد بها اخراجه والاسناد الى ما بقي
بعد الاستثناء   بيان الملازمة الخ يعني ثبت فيما مر ان اللفظ موضوع للعموم
وح لو اطلق على البعض حقيقة لكان ذلك باعتبار انه موضوع له ايضا او باعتبار
انه عين الكل او باعتبار انه يصدق عليه الكل والاخيران باطلان اما الاول
منهما فلان المفهوم من البعض مخالف للمفهوم من الكل واما الثاني فلان مفهوم
الكل لا يصدق على البعض فتعين الاول فيلزم ان يكون المشترك مشتركا لفظيا
بينهما وفيه نظر اذ ظاهر هذا الدليل يقتضي ان يكون اطلاق العام على الخاص من باب اطلاق
الكل على الجزء وقد سبق انه ليس كذلك وانه من باب اطلاق الكلي على الجزئي واجيب بانه
ليس المراد من كونه موضوعا للعموم انه موضوع من حيث هو متلبس بالهيئة المجموعة
بل المراد انه موضوع لكل فرد من غير اختصاص له بفرد دون آخر فلو اطلق على فرد
مخصوص مجردا عن ملاحظة فرد آخر كان مجازا الا انه يلزم منه ان يكون استعماله
في الهيئة المجموعة مجازا وهم قد التزموه   ان الفرض واقع في مثله الخ اي فيما
لا يكون مشتركا لفظيا بين العام والخاص وفيه اشارة الى ان المقصود ابطال قول
من ذهب اليه ان الصيغة مختصة بالعموم وانما تطلق على الباقي حقيقة فلا يرد ان
بطلان الاشتراك اللفظي ليس بضروري ولا متفق عليه اذ القول به موجود فلا يتم
الدليل   احدهما كان ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق وقيل نمنع
كون تناول اللفظ للباقي في محل التخصيص حقيقة بل هو مجاز لانه من باب دلالة لفظ
الكل على الجزء وهذا ليس بشيء لانك قد عرفت آنفا ان اللفظ ليس بموضوع للهيئة
المجموعة بل لكل فرد فلا كل ولا جزء هنا   انما طرء عدم تناول الغير وهذا
الذي طرء لا تأثير في تصييره مجازا لان الواضع لم يتعرض لشرط انضمام الغير

وعدمه وعدم التعرض من ان تعرض العدم او الوجود   والثاني انه يسبق الخ
توضيحه ان الباقي بنفسه مجردا عن ملاحظة القرينة يسبق الى الفهم والقرينة تنفي احتمال
الغير اعني العموم وذلك اي سبق الباقي بنفسه ثم او عدم سبق غيره دليل الحقيقة
فاللفظ في الباقي حقيقة فقوله اذ مع القرينة لا يحتمل غيره علة لكون الباقي
سابقا بنفسه لا بانضمام القرينة وتحقيقه ان القرينة من شانها نفي احتمال الغير
ولا مدخل لها في سبق الباقي بل سبقه انما هو في بنفسه وقوله وذلك اشارة
الى سبق الباقي المذكور صريحا والى عدم سبق غيره المعلوم التزاما والاول الملزوم
لفظا والثاني انسب معنى اذ دليل الحقيقة عدم سبق غيرها لا سبقها والا
لا نتقض بالمشترك فان السبق مفقود فيه مع كونه حقيقة في كلا معنييه
ثم هذا الدليل على ما حررناه لا يرد عليه ان كون اللفظ مع القرينة حقيقة
في البعض نوقع جميع المجازات اذ ما من مجاز الا ويمكن ان يقال له انه مع
القرينة حقيقة في مدلوله سبقه وبدونها حقيقة في غيره   والجواب عن الاول
الخ منع لقوله والتناول باق توضيحه ان تناول اللفظ للباقي واذا دته قبل
التخصيص وهو الذي كان على سبيل الحقيقة انما كان مع تناول الغير وارادته
ايضا بالفعل فتناوله بعد التخصيص ملحوظا بانفراده غير منضم مع ارادة غيره
وهذا التناول مغاير للتناول بالضرورة ونظر ان هذا ينتفي الاول ويقتضي
ذلك كون اللفظ مستعملا في غير ما وضع له فقد ظهر بما ذكرنا ان المراد بقوله
انما كان مع غيره انما كان مع تناول غيره وارادته بالفعل وليس المراد به
مع صلوح وتناوله ومجرد احتمال ذلك ليرد انا سلمنا له في الباقي بخصوصه
بعد التخصيص يقتضي انتفاء صلوحه للغير ولا يلزم منه ان يكون مجازا
في الباقي والا دخل المشترك فانه صالح لكل واحد من معانيه قبل القرينة

وبعد ها لا يصلح لبعضها فيلزم ان يكون مجازا في الباقي وهو باطل اتفاقا على انه
لو اريد هذا لكان هذا الفرق بين العام والمشترك واضحا اذ المشترك صلاحيته
ليست بحسب الوضع بل بحسب الاستعمال بخلاف العام فان وضعه للصلاحية
فاذا انتفت صلاحيته بالمخصص تحقق الاستعمال في غير ما وضع له بخلاف المشترك
واعترض بان عدم تناوله الخ يعني اعترض بان عدم تناول اللفظ للغير بعد
تخصيصه او تناوله له قبله لا يغير صفة تناوله للباقي الذي كان على سبيل الحقيقة
باق على التقديرين لان عدم التناول للغير لا يؤثر في تناوله ولا يوجب في رفعه
وقد يجاب بان تناوله لما بقي الذي كان حقيقة هو تناوله في ضمن الكل اجمالا
واما تناوله له بخصوصه فلم يكن متصفا بكونه على الحقيقة اصلا   وجوابه الخ
محصله ان التناول ليس موجبا لكون اللفظ حقيقة في الباقي قبل التخصيص اذ
التناول اعم من ان يكون بطريق الحقيقة والمجاز والعام لا يقتضي خاصا
معينا فلا يستلزم بقاؤه بعد التخصيص كونه حقيقة فيه بل الموجب له هو استعماله
في الكل الذي يكون ذلك الباقي بعضا منه واللفظ بعد التخصيص مستعمل في
الباقي بخصوصه فلا يكون حقيقة فيه بل مجازا والظاهر ان هذا الجواب يتعلق
بقوله لا يغير صفة تناوله ومحصوله ان اللازم من ذلك بقاء التناول بعد التخصيص
واما ان ذلك التناول موجب لكون اللفظ حقيقة في الباقي فلا لانه فرع لكونه
موجبا له قبله وانه ممنوع بل الموجب هذا الاستعمال في الكل وانما قلنا الظاهر
ذلك لانه يمكن ان يجعل جوابا عن اصل الدليل   والقول بانه كان متناولا الخ
مجرد عبارة كانه جواب عن سؤال مقدر تقديره ان التناول اذا كان باقيا مجازا
بعد التخصيص كما ذكره المعترض وكان التناول قبله حقيقة كما ذكر المستدل
فكيف يكون التناول بعده مجازا وتقرير الجواب في القول بان التناول

للبنا في حقيقة قبل التخصيص مساهلة في العبارة والمراد ان التناول بحسب الحقيقة للبنا
من استعمال اللفظ في الكل الذي يكون الباقي بعضه وانما احتجنا الى ذلك لانا
لان الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة اللفظ دون التناول الذي هو
معنوي وعن الثاني بالمنع من السبق اي المنع من سبق الباقي بخصوصه
فلا يرد انه اذا اسلم سبق العموم لا معنى لمنع سبق الباقي في علمه بعضه لا على
خصوصه وانما يتناوله مع القرينة اي انما يتبادر الباقي بخصوصه مع القرينة
المانعة عن ارادة الجميع فتلك القرينة كما ان لها تاثيرا في عدم ارادة الخارج كل
لها تاثير في ارادة الباقي بخصوصه وهو دليل المجاز اي سبق العموم عند عدم
قرينة خصوص الباقي دليل على ان اللفظ مجاز فيه لان سبق الغير من علامات المجاز
كون النزاع في لفظ العام اي في الصيغ ما ذكره المستدل وهو قوله معنى العموم حقيقة
هو كذا معنى لفظ العموم لا معنى صيغ المخصوصة المبحوث عنها بل معناها استغراقها
الجميع ما يتناوله لكن لما كان لفظ العام يطلق على تلك الصيغ توهم ان ذلك معناها
واشتبه عليه العارض بالمعروض واجرى حكم العارض على المعروض وهو سهو بين
لان اطلاق العارض اعني العموم على متكثر غير محصور حقيقة لا يستلزم ان يكون اطلاق
المعروض اعني الصيغة عليه مع كون بعضه لولا انها من باب الحقيقة ايضا لو كان
التقييد بما لا يستقل توضيحه انه لو كان العام المخصص بغير المستقل مجازا لكان كل لفظ
مركب مع اخر ووضع المجموع لمركب المعنى متغايرا لمعناه قبل التركيب مجازا وذلك
نحو مسلمون فان مسلما وضع لمن قام به الاسلام ثم مع علامة الجمع وضع
لجماعة قام بهم الاسلام ولا يدل مسلم وحده على جزء المعنى فضلا عن ان يكون مجازا
بل مجموع مسلمون دال على مجموع المعنى ونحو المسلم فان مسلما وحده موضوع
لفرد ما وضع لام الجنس او العهد موضوع للحقيقة المشار اليها من حيث هي

هي او من حيث وجودها في ضمن شخص معين وليس في مسلم وحده دلالة على شيء
بل الدال هو المجموع ونحو الف سنة الا خمسين عاما فان الف سنة نص في معناه
ولا يتجوز فيه والمجموع المركب من المستثنى والمستثنى منه واداة الاستثناء لا يبقى
بعد الاستثناء واعترض بان الاستثناء عند هذا القائل مقيس لا مقيس عليه
كما علم من تفريع المص هنا وقول الشارح عند نقل مذهبه فكان الواجب ان لا يذكره
في جانب المقيس عليه واجيب بان النزاع في العام المخصص بالاستثناء لا في المقيد
بالاستثناء مطلقا واسماء الاعداد ليست عامة فلهذا صح جعله مقيسا عليه
موضع وفاق من الخصم يعني ان الخصم ايضا قائل بان الف سنة بل كل عدد
وقع الاستثناء منه مستعمل في معناه والمجموع من حيث هو مستعمل في الباقي
بعد الاستثناء وكلامنا معه وانما زاد قوله من الخصم يعني ان الخصم ايضا قائل بان
لئلا يرد عليه ان الوفاق في ذلك ثم كيف والقول بان العشرة في عشرة الا ثلاثة مستعمل
في السبعة مجازا والا قرينة مشهورة بيان الملازمة توضيحه ان كل واحد
من مسلم في مسلمون والمسلم والف سنة بقيد يقيد هو كالجزء له وهو ضمن الجمع
والة التعريف والاستثناء وقد صار قوا ربطه لمعنى وهو الجماعة والجنس او العهد
وتسعمائة وخمسون وهذا غير ما وضع له اولا وهي بدونه اي تلك المذكورات بدون
المقيد لما نقلت عنه وهو المعنى الاول ومعه لما نقلت اليه وهو المعنى الثاني
ولا يحتمل الاول وقد جعلتم ذلك التقييد موجبا للتجوز في المقيس وهو المقيد
بالوصف ونحوه والقول بعدم التجاوز في المقيس عليه وهو مسلمون ونحوه فرق
بين المتماثلين وهو تحكم والجواب ان وجه الفرق ظاهر يعني الجواب ان شيئا مما
ذكر ثم ليس مثل العام المخصص بغير المستقل بل بينهما فرق وجه الفرق ظاهر الى اخر
ما ذكره المص قيل الاولى في الجواب ان يقال لا نم ان كل هادة توجب التجوز بل

بل الزيادة الموجبة له هي ما يخرج العام الى الخاص كالمسلمين في الرجال المسلمين
فانه قرينة دالة على صرف العام عن معناه الاصلي وما ذكر ثم من الزيادة ليس كك
وانما كان هذا الجواب اولى لانه يرد على قوله المسلم بعد في العرف كلمة واحدة ان اريد
بالعرف العرف العام فقد يدعى عدم الفرق بين المعرف باللام والمقيد بالشرط
والصفة ونحوهما وان اريد به العرف الخاص فمع الاختلاف لا يتم الدليل وفيه نظر
لان كون المسلم كلمة واحدة بحسب العرف دون بني تميم الطويل لا يقوم على انكاره الا مكابر
ثم ان المستدل اثبت حكم الزيادة المذكورة مع العام للزيادة المذكورة على غيره
بالقياس فمتى لم يفرق بين الزيادتين ما به الفرق لا يقدح المنع المذكور
فان الواو في مسلمون يعني ان الواو في مسلمون ليست بكلمة بل هي علامة يعرف
بها ان مسلمون للجمع بوضع الواضع لما كان الضاد في واو مضروب ليست بكلمة
بل هي علامة ثم يعرف بها ان ضارب للفاعل ومضروب للمفعول بوضع الواضع
فمجموع مسلمون لفظ واحد وضع لجماعة متصفة بالاسلام بخلاف ما نحن فيه
فان الرجال وضع للعموم والمسلمون وضع لما مر فاذا جعل الثاني وصفا للاول
وقيل الرجال المسلمون خرج عن الاول بعض افراده وهو غير المسلم فلم يبق على موضوعه
فلا يكون حقيقة وعليه فقس ليظهر لك وجه قوله ولا شيء فيما ذكرنا في هذه الصور
الثلث يتحقق في العام المخصوص على تقدير تسليم اشارة الى ان الحكم بكون
الفسنة في الف سنة الا خمسين عاما حقيقة م لانه ذهب طائفة الى ان كل عدد
وقع مستثنى منه يراد به الباقي مجازا فيقال الف سنة مجاز عن تسعماة وخمسين
بقرينة الاستثناء فح بطلان اللازم بالنسبة اليه غير مسلم ولو سلم ذلك الحكم
فهو مبني على ان المراد بالف سنة تمام المدلول الحقيقي واستثناء البعض انما
وقع قبل الاسناد اي اسناد الحكم اليه فهو انما اخرج عن الحكم لا عن الارادة

والمجموع

والمجموع من حيث هو مجموع لما هو محل الحكم لا شيء مما ذكرناه وهو كون المجموع
كلمة واحدة وكون المراد بالمستثنى منه تمام مدلوله ووقوع الاخراج من قبل الاسناد
والحكم يعني ليس شيء من هذين الامرين بمتحقق في العام المخصوص اما الاول فلظهور
ان كل واحد من العام والمخصص ممتاز عن الاخر وكلمة براسه والثاني فيخصص الاول
ببعض افراده فيكون الاول مجازا في الباقي واما الثاني فلان المقصود ارادة
بعض افراد العام منه لا تمامها كما في الف سنة فيكون العام مجازا دون الف سنة
وفيه نظر لان هذا مبني على الفرق بين الاستثناء من العام والاستثناء من العدد
بان المراد بالعدد تمام مدلوله وبالعام بعضه وهو بط لان كل من ادعى ان المراد
بالعدد المستثنى منه تمام مدلوله ادعى ان المراد بالعام المستثنى منه كك والمستدل
يقول لو كان العام مجازا لكان العدد مجازا لعدم الفرق وهذا حق فقول المص فكيف
يلزم من كونه مجازا كون هذه مجازات مدفوع قطعا واعلم ان المراد بالصور الثلث
هو مسلمون والمسلم والف سنة الا خمسين عاما وفي هذه مجازات اشارة اليها
وقوله لعدم تحقق ما ذكر في الصورة الاخيرة فيه كما اشرنا اليه لا يخرجه عن الحجة
ايماء الى الدليل المشهود على حجيته وهو من العام قبل التخصيص حجة في الزائد
وفي الباقي بالاتفاق فيكون بعده حجة في الباقي لان الاصل بقاء الثابت الا لمعارض
ولم يوجد فمن ادعاه يحتاج اثباته ثم الظاهر انه حجة في الباقي ظنية ويشعر به قوله
فيما بعد وذلك دليل ظهوره في الباقي وعند اكثر الحنفية قطعية ان خص بغير
مستقل مبين والا فظنية ان لم يكن المخصص مجملا او لو كان مجملا نحو احلت
لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ونحو هذا العام مخصوص لم يكن حجة لان
اي بعض فرض يحتمل ان يكون هو الخارج فلا يحصل الظن غالبا حتى وقد نقل
الشهيد في قواعده الاجماع على ذلك عن جماعة منهم الامدي ثم قال وربما نقل

عن بعضهم انه يعمل به الى ان يبقى واحدا ولا يخفى بعده   مطلقا الظاهر من سياق
الكلام حيث قابله بالتفصيل انه متعلق بقوله لا يخرجه عن الحجة يعني ان العام
حجة في الباقي سواء كان التخصيص بالمتصل او بغيره وسواء كان جمعا او غيره
ويحتمل ان يكون متعلقا بقوله مجملا بقرينة ونحوه بعده يعني ان العام المخصص
بالمجمل ليس بحجة سواء كان المخصص المجمل مستقلا او غير مستقل وسواء كان مجملا
من كل وجه كقولهم اقتلوا المشركين الا بعضهم او مجملا من وجه ومبينا من وجه اخر
كقولهم اقتلوا المشركين الا بعض اليهوديين فانه مبين فيمن عدا اليهود من المشركين
ومجمل في اليهود وفيه رد على التفصيل الذي ذكره بعض العامة وهو ان المخصص
المجمل ان كان غير مستقل نحو اقتلوا المشركين الا بعضهم ليس بحجة وان كان مستقلا
لفظيا او عقليا نحو الرجال في الدار حيث يعلم عقلا ان كل فرد من افراد الرجال ليس فيها
فالعام حجة ظنية في الباقي والفرق بينهما ان غير المستقل بمنزلة جزء العام ووصف
قائم به فيسري جهالته اليه فيحتاج الى البيان بخلاف المستقل فان جهالته لا يسري اليه
ولا يخفى فساد ذلك الوجه لان عدم سراية جهالة المستقل مم لان كل فرد فرض يحتمل
ان يكون هو الخارج فكيف يحصل الظن ببقاء هذا الفرد دون غيره وفيه ايضا رد على
من ذهب الى ان المخصص بالمجمل من كل وجه ليس بحجة بخلاف المخصص بالمجمل من وجه دون
وجه اخر فانه حجة   ثم قال بعد لا نكر اني عثالين احدهما للمنفصل والاخر
للمتصل   عد في العرف غاصبا اذا ثبت ذلك في العرف ثبت في اللغة لان الاصل
عدم النقل   وذلك وليس ظهوره في ارادة الباقي في شموله الباقي على نحو شموله
للكل قبل التخصيص فكما ان المطيع قبله هو كل فرد بحيث لو اتى بفرد دون اخر عد مطيعا
على الاول وغاصيا على الاخر فعلى هذا قوله غير من وقع النص على اخراجه
ويراد به اعم من الجميع الباقي وبعضه دون الجميع فقط لم ان ذلك يقتضي ان يكون

الذي

الاتي بالواحد شخصيا للذم وانه بطل   وسائر ما نحن من المراتب مجازاته
قال هذا بناء على ان العام المخصص مجاز ثم الظاهر من هذا الكلام وما بعده حيث
وتمام الباقي في احد المجازات ان لفظ العام اذا لم يرد موضوعه الاصلي اعني
العموم كان لكل واحد من تلك المراتب من افراد معنى المجازي في ذلك بان يكون
المقصود من بعد التخصيص مفهوم الباقي وهذا المفهوم يصدق على كل واحد من تلك
المراتب فعلى الاول كان للعام بعد التخصيص مجازات وعلى الثاني كان له معنى
مجازي له افراد متعددة وعلى التقديرين كان نسبته اليها على نهج واحد فيكون
مجملا فيها   ومن هذا اي من جعل عدم ارادة الحقيقة مع تعدد المجازات دليلا
على عدم الحجية يظهر حجة المفصل لا يقال المذكور نفسه حجة للمفصل لانا نقول
هو حجة لاحد جزئي مدعاه وهو ان المخصص بالمنفصل ليس بحجة والحجة للجزء الاخر
يستنبط منه   اذا كانت المجازات متساوية هذا جواب عما يستفاد من ظاهر
كلام المستدل واما الجواب عن الاحتمال الذي اشرنا اليه فالتقريب اذا كانت افراد
المجاز متساوية   فان الباقي اقرب الى الاستغراق الى قوله من غير جهة
التخصيص دليل على كون بعض المجازات فيما نحن فيه اقرب الى الحقيقة وعلى وجود
ما يدل على ارادته توضيحه ان كل الباقي اقرب الى الحقيقة اعني الاستغراق من غيره
مما ذكرناه من ان اخراج بعض الباقي عن الحكم يورث وايضا دليل على ان التخصيص
قرينة ظاهرة على ارادة كله وايضا الحكمة يقتضي ان لا يطلق اللفظ على معنى
مجازي بدون القرينة والغرض انه لا قرينة هناك سوى التخصيص فلو لم يكن
التخصيص قرينة لارادة الباقي لكان ذلك منافيا للحكمة اورد عليه اولا ان
كون الباقي اقرب الى الحقيقة معارض بكون الاول متيقن الارادة على جميع
التقادير فقط اعتبار هذين الوصفين من الطرفين لتعارضهما فصار

عن بعضهم انه يعمل به الى ان يبقى واحد ولا يخفى بعده مطلقا الظاهر من سياق
الكلام حيث قابله بالتفصيل انه متعلق بقوله لا يخرجه عن الحجة يعنى ان العام
حجة فى الباقى سواء كان التخصيص بالمتصل او بغيره وسواء كان جمعا او غيره
ويحتمل ان يكون متعلقا بقوله مجملا بقرينة ونحوه بعده يعنى ان العام المخصص
بالمجمل ليس بحجة سواء كان المخصص المجمل مستقلا او غير مستقل وسواء كان مجملا
من كل وجه كقولهم اقتلوا المشركين الا بعضهم او مجملا من وجه ومبينا من وجه اخر
كقولهم اقتلوا المشركين الا بعض اليهوديين فانه مبين فيمن عدا اليهود من المشركين
ومجمل فى اليهود وفيه رد على التفصيل الذى ذكره بعض العامة وهو ان المخصص
المجمل ان كان غير مستقل نحو اقتلوا المشركين الا بعضهم ليس بحجة وان كان مستقلا
عقليا نحو الرجال فى الدار حيث يعلم عقلا ان كل فرد من افراد الرجال ليس فيها او لفظيا
فالعام حجة ظنية فى الباقى والفرق بينهما ان غير المستقل بمنزلة جزء العام ووصف
قائم به فيسرى جهالته اليه فيحتاج الى البيان بخلاف المستقل فان جهالته لا يسرى اليه
ولا يخفى فساد ذلك الوجه لان عدم سراية جهالة المستقل مم لان كل فرد فرض يحتمل
ان يكون هو الخارج فكيف يحصل الظن ببقاء هذا الفرد دون غيره وفيه ايضا رد على
من ذهب الى ان المخصص بالمجمل من كل وجه ليس بحجة بخلاف المخصص المجمل من وجه دون
وجه اخر فانه حجة ثم قال بعده لا نكون اذ فى مثال لنا احدهما للمنفصل والاخر
للمتصل عد فى العرف غاصبا اذا ثبت ذلك فى العرف ثبت فى اللغة لاصل
عدم النقل وذلك وليس ظهوره فى ارادة الباقى فى شموله الباقى على نحو شموله
للكل قبل التخصيص فكما ان المطيع قبله هو كل فرد بحيث لو اتى بفرد دون اخر عد مطيعا
على الاول وغاصيا على الاخر فعلى هذا قوله غير من وقع النص على اخراجه
ويراد به اعم من الجميع الباقى وبعضه دون الجميع فقط لبرد ان ذلك يقتضى ان يكون

الاتى بالواحد شخصيا للذم وانه يبطل وسايرها نحته من المراتب مجازاته
هذا بناء على ان العام المخصص مجاز ثم الظاهر من هذا الكلام وما بعده حيث قال
وتمام الباقى احد المجازات ان لفظ العام اذا لم يرد موضوعه الاصلى اعنى
العموم كان لكل واحد من تلك المراتب من افراد معنى المجازى فى ذلك بان يكون
المقصود من بعد التخصيص مفهوم الباقى وهذا المفهوم يصدق على كل واحد من تلك
المراتب فعلى الاول كان للعام بعد التخصيص مجازات وعلى الثانى كان له معنى
مجازى له افراد متعددة وعلى التقديرين كان نسبته اليها على نهج واحد فيكون
مجملا فيها ومن هذا اى من جعل عدم ارادة الحقيقة مع تعدد المجاز دليلا
على عدم الحجية يظهر حجة المفصل لا يقال المذكور نفسه حجة للمفصل لانا نقول
هو حجة لاحد جزئى مدعاه وهو ان المخصص بالمنفصل ليس حجة والجزء الاخر
يستنبط منه اذا كانت المجازات متساوية هذا جواب عما يستفاد من ظاهر
كلام المستدل واما الجواب عن الاحتمال الذى اشرنا اليه فى التقرير اذا كانت افراد
المجاز متساوية فان الباقى اقرب الى الاستغراق الى قوله من غير جهة
التخصيص دليل على كون بعض المجازات فيما نحن فيه اقرب الى الحقيقة وعلى وجود
ما يدل على ارادته توضيحه ان كل الباقى اقرب الى الحقيقة اعنى الاستغراق من غيره
وما ذكرناه من ان اخراج بعض الباقى عن الحكم يوجب وفاد دليل على ان التخصيص
قرينة ظاهرة على ارادة كله وايضا الحكمة يقتضى ان لا يطلق اللفظ على معنى
مجازى بدون القرينة والغرض انه لا قرينة هناك سوى التخصيص فلو لم يكن
التخصيص قرينة لارادة الباقى لكان ذلك منافيا للحكمة اورد عليه اولا ان
كون الباقى اقرب الى الحقيقة معارض بكون الاول متيقن الارادة على جميع
التقادير فقط اعتبار هذين الوصفين من الطرفين لتعارضهما فما

الوسط والطرفان متساوية في الارادة فلزم الاجمال وثانيا ان دعوى الذم
المذكور دعوى في محل النزاع ولو فرض ثبوته فلعله مستفاد من غير التخصيص
فلا يفيدنا لا انا للفظ مستعمل في غير معناه الحقيقي وذلك مثل القرينة في قولنا
رايت اسدا في الحمام فانها انما يدل على انه ليس المراد من الاسد الحيوان المخصوص
واما تعيين المراد من كونه زيدا او عمروا فموكول الى قرينة اخرى لا يقال الفرق
بين الاسد وفيما نحن فيه ان الاسد يطلق على هذا وذلك بطريق البدلية
فهو في ذلك كالنكرة بخلاف ما نحن فيه فان اطلاقه على الباقي بطريق الشمول
فاذا انتفت قرينة تعيين بعض الباقي وجب حمله على جميعه بقرينة التخصيص
لانا نقول استعمال العام المخصص في الباقي ايضا من قبيل استعمال الكلي في
جزئياته فهو والاسد في ذلك سواء وثالثا انا لا نم ان الحكيم لا يستعمل
اللفظ في مجازي بدون قرينة بعد نفيه لارادة الحقيقة وسيجيء تصريح المص
بجوازه وكفاك شاهدا قوله تعالى واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى
عليكم على ان عدم جواز ذلك يقتضي عدم جواز الاجمال في كلام الحكيم نعم
لا يجوز ذلك في وقت الحاجة   فيجب الحمل على ذلك البعض جوابه اما
اي اذا شان بعض المجاز ما اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه
وجب حمل العام المخصوص عليه يسقط ما ذكرتموه من انه مجمل فيهما   ان
لم يكن المحتج بهذا انما قيد به لان المحتج لو ادى جواز التجاوز في التخصيص
الى الواحد لم يكن اقل الجمع عنده مقطوعا به على جميع التقادير
بان اقل الجمع هو المحقق هذا انما ينهض اذا كان العام من صيغ العموم
وكان عمومها باعتبار الافراد واما اذا كان مفردا او كان جمعا وكان
عمومه باعتبار الاجزاء فلا   واستقر في النهاية عدم الجواز مما لم

يستقص

لم يستقص في الطلب فان وجد المخصص بعد الاستقصاء وجب العمل بما يقتضيه
والا عمل بالعام ثم الحكم المستفاد منه ان كان موسعا وجب طلب المخصص في اول وقته
وان كان مضيقا وجب الطلب قبله من باب المقدمة واعلم ان ابواب ايات الاحكام
وابواب اخبارها وان كانت مضبوطة مذكورة مفصلة فان علماءنا رضوان الله
عليهم جعلوا ما يتعلق بالطهارة من الايات والاخبار بابا واحدا وما يتعلق
بالصلوة بابا اخر وعلى هذا القياس لكن اذا وجد في عاما في باب لم يجد مخصصه
في ذلك الباب لم يكف هذا في جواز العمل بذلك العام بل لا بد من طلب مخصصه في
ابواب اخر لجواز ان يكون مذكورا فيها بنحو من المناسبة وهو مثل هذا غير قليل
يظهر ذلك لمن تامل في كتب الاخبار وكذلك لا بد من تتبع كلام الفقهاء ليحصل الظن
بعدم وجود الاجماع   وانكر ذلك جمع من المحققين منهم الغزالي والامدي
وابن الحاجب   لنقل جماعة لا يقال هذا دليل على وجود الخلاف في
احد المقامين ولا يتم التقريب لانا نقول المقصود هو الرد على ذلك الجميع من المحققين
وهم معترفون بوقوع الخلاف في المقام الاخر   انه مراد قائله اي قائل جواز
التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص   جزما الظاهر انه قيد للاعتقاد ويحتمل
ان يكون للوجوب وهو على التقديرين دعوى بلا دليل   والا تغير الاعتقاد
اي وان تبين الخصوص تغير اعتقاد عمومه ويحمل على الخصوص   عن ذلك القائل
الظاهر انه اشارة الى القائل بجواز التمسك قبل البحث عن المخصص ويحتمل
ان يكون اشارة الى القائل الموجه   فالاقوى عندي مدعاه مركب من امرين
احدهما جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص وثانيهما وجوب البحث
حتى يحصل الظن القوي بانتفائه وقوله لنا دليل على الجزء الاول وقوله انما
اكتفيا وليس على الجزء الثاني   والتخصيص كيفية في الدلالة ان ارادته التخصيص

الثابت كيفية في الدلالة فلا نزاع فيه وانما ذاك ان التخصيص المحتمل كذلك فوجوب البحث
عند اول الكلام وللخصم ان يقول كيفية الدلالة هنا العموم فيجب على المجتهد التمسك به
فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه ان قلت شيوع التخصيص وغلبة
وقوعه يقتضي ان ثبوته ارجح من احتمال عدمه فلم حكم المص بتساويهما قلت
غلبة وقوعه قد عارضها اصالة الحقيقة فصار وقوعه وعدمه متساويين
على ان ذلك يكفي في الاستدلال ولا حاجة الى التمسك بالرجحان فتامل قال في
الحاشية الا بالتامل اشارة الى احتمال كون الاستدلال على عدم وجوب تحصيل
القطع بانتفاء المخصص لانه لو كان شرطا لكان حمل اللفظ على حقيقته مشروطا بالقطع
بانتفاء المجاز وقد يظن ترجيح هذا الاحتمال باعتبار ادراج لفظ الاستقصاء
في العبارة حيث قال في سياق الاستدلال بالتمام استقصاء البحث في طلب
المخصص ولا لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد الاستقصاء في طلب المجاز وليس
بشيء لانه في النهاية اكتفى بالظن مع انه ذكر الاستقصاء وقرب وجوبه
فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا فان قلت هذا منافٍ لما سبق من الحكم
بالمساواة بين العموم وعدمه قبل قلت لا منافاة لان الراجح له درجة التساوي
مع زيادة ففي السابق نظر الى درجة التساوي مع زيادة ففي السابق نظر الى درجة
التساوي لانها يكفيه في الاستدلال كما عرفت وهنا نظر الى الزيادة ايضا لانها
ادخل في المقصود عن حصول الفرق بين العام والحقيقة فان اكثر الالفاظ
محمول على الحقائق ان قلت لم يقل فان الالفاظ اكثرها ليست بمجازات كما يقتضيه
مقابلته بالعمومات مع تحقق الفرق بين العام والحقيقة على هذا التقدير ايضا
قلت هذا الفرق لا يكفي فيما هو بصدده من عدم وجوب طلب المجاز في العمل
بالحقائق لاحتمال كون الحقائق مساوية للمجازات فيجب طلب المجاز كما يجب طلب المخصص

ع

97

على ما مر في دليل المص واحتج مشترطوا القطع بانه ان كانت المسئلة الخ اورد عليه
سلطان المحققين بان هذا يدل على ان تحصيل القطع ممكن ولا يدل على اشتراطه
واجاب بانه اذا امكن القطع وجب لما تقرر من انه لا يجوز العمل بالظن مع امكان
القطع او انه رد لمن انكر امكانه لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب الشارع دليل
لم يبين الملازمة لظهورها اذ الحكيم لا يحمل اللفظ على المجاز بدون نصب قرينة
عليه ثم يجد ما يرجع به عن حكمه لا يقال حصول الاعتقاد القطع عند كثرة البحث
مع عدم الوجدان ان لا ينافي في زواله فيما بعد بالوجدان غاية ما في الباب
ان ذلك الاعتقاد غير مطابق للواقع والمشترط لا يدعي مطابقته لانا نقول المشترط
يدعيها حيث جعل عدم الوجدان دليلا على عدم الوجود في نفس الامر فاذا
ظهر وجوده بطل قوله قطعا اذا تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا او غيرها
عم محل النزاع من وجهين احدهما ان ذلك المتعدد اعم من ان يكون بعضها معطوفا
على بعض او لا والعطف على تقدير وجوده اعم من ان يكون بالواو والفاء او ثم وهذا
مذهب الامام الرازي في المحصول والامدي اعتبر التعاطف بالواو ومنعه في ذلك
جمع من الاصوليين واما التعاطف بالفاء او ثم فليس كذلك لدلالتهما على الاختصاص
بالاخيرة والقاضي ابو بكر واتباعه اعتبروا التعاطف مطلقا وثانيهما ان ذلك المتعدد
اعم من ان يكون جملا او غيرها وظاهر كلام بعضهم يفيد ان المخصص في المفردات
يعود الى الجميع اتفاقا وصح عوده الى الكل واحد احترز عما لم يصح فانه يختص
بالاخيرة نحو اكرم العلماء وادب الناس الا الجهال كان الاخير مخصوصا قطعا نظرا
بالنظر في المذاهب الاربعة لانه يظهر منه ان تخصيصه للاخير متفق عليه والنزاع انما وقع
في غيره نعم لو قيل باختصاص المخصص بالاول لم يكن الثاني مخصوصا ولكن لم يقل
به احد ولا يظهر له معنى فنقول ذهب قوم ذهب الشافعية الى رجوعه الى الجميع

وقيل

وفيه العضدي لكل واحد وقال الاخرون القائل ابو حنيفة واتباعه و

بالوقف في هذا الغزالي والقاضي واتباعهما وفي قوله بمعنى لا ندري انه حقيقة في

اي الامرين اي في رجوعه الى الكل او الى الاخيرة اشارة الى ان المراد بالتوقف هنا

هو التوقف في تعيين الوضع لا في تعيين المراد بعد الاعتراف بالوضع لهما كما هو

مذهب السيد ولا في الحكم مطلقا فان الاخيرة مخصوص قطعا بل التوقف في الحكم

المراد

انما هو في الاول قطعا فيتوقف الى ظهور القرينة اي فيتوقف في تعيين

بخصوصه من الاستثناء الى ظهور القرينة وهذا لا ينافي الحكم بكون الاخيرة مخصوصا

ليس من اجل ان الاخيرة مراد بخصوصه بل من اجل ان الحكم ثابت له على جميع التقادير

ولا يقدح في ذلك كون الاخيرة غير معلوم الارادة بخصوصه كما لا يخفى وهذا

ان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم اي القول بالوقف والقول بالاشتراك

معه موافقان للقول بظهور عوده الى الاخيرة في تخصيصها به لا في جميع الاحكام لان

الاخيرة مخصوصة على كل حال من حالتي عوده الى الاخيرة والوقف والاشتراك وانما

قلنا لا في جميع الاحكام ليندفع ما اورده بعض المحققين من ان القول الثاني

فاحكم

يحكم بالعموم في غير الاخيرة ابقاء اللفظ على ظاهره بخلاف هذين القولين في

والفرق

يتوافقهما محل تامل نعم تظهر ثمرة الخلاف يعني لا فرق بين الاقوال في الحكم

هل هو حقيقة

بينهما من وجه اخر وهو ان استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع

او مجاز فعلى القول الثاني مجاز لان الاستثناء على هذا القول موضوع للاخراج

كما سيجيء

من الاخيرة فاستعماله في غيره مجاز من باب اطلاق الجزء على الكل عند المص

من باب اطلاق على المطلق عندي وعلى القول الاخر بالوقف يحتمل ان يكون حقيقة

وان يكون مجازا لاحتمال عود الاستثناء الى الجميع او الى الاخيرة وعلى القول بالاشتراك

واختاره

حقيقة وفصل بعضهم تفصيلا طويلا اشارة الى ما ذكره ابو الحسين

داخل

خبرة

واختاره المص وهو ان ملبس استقلال الثانية عن الاولى بالاخراج عنها فللاخيرة

لان الظاهر انه لم ينتقل عن الاولى الى الثانية مع استقلالها الا وقد استوفى

غرضه عنها وان لم يلتبس استقلالها فللجميع لان الربط بينهما جعلهما بمنزلة جملة

واحدة وظهور الاضرابات ان يختلفا نوعا بان يكون احدهما خبرية والاخرى

انشائية او اسما بان يكون الاسم الصالح لان يقع مستثنى منه في احدهما غيره

في الاخرى او حكما بان يكون المحكوم به في احدهما غيره في الاخرى ويشترط في الاختلافات

الثلثة ان لا يكون الاسم في الثانية ضمير اسم الاول وان لا يتحد الجملتان في الغرض

كالاهانة والتعظيم والتاديب وغيرها من المقاصد ثم الاختلافات الثلاثة ليس

منع الجميع في الاشعار بالاضراب بل قد يجتمع بعضها مع بعض فيتصور

سبعة اقسام وعدم ظهور الاضراب اما بانتفاء الاختلافات او بانتفاء الشرط

الاول سواء تحقق الاختلاف الاول والثاني او لا وسواء تحقق الشرط الثاني

او لا او بانتفاء الشرط الثاني سواء تحققت الاختلافات الثلثة كلها او بعضها او لا

وسواء تحقق الشرط الاول او لا وتفصيل الامثلة يظهر للمتامل وليس ذلك

لما كان الفرق بين ما اختاره وبين المذهبين الاولين ظاهر الغرض بيان

الفرق بينه وبين المذهبين الاخرين ولا لكونه مشتركا بينهما مطلقا اي سواء

كان المستثنى من المشتقات والالفاظ المشتركة فان احتمال اللفظ لكل منهما

لكونه مشتركا بينهما انما هو على الاخير دون الاولين كما ستعرف وجهه

عند تحرير الدليل والساكت لو موافقته له في المعنى وهو ان اللفظ

موضوع لكل واحد منهما وان استعماله فيه حقيقة الا ان بيننا وبينه فرقا

انما نقول باتحاد الوضع وهو يقول بتعدده كما ستعرفه ولولا تصريحه

بلفظ الاشتراك يعني انه لم يصرح بالاشتراك عند نقل مذهبه بل صرح

فى اثناء الاحتجاج ولولا هذا التصريح لامكن حمل كلامه على ما اخترناه وكان
فى توسيط الالفاظ ايماء الى انه يمكن حمل الاشتراك على المجاز باعتبار ان الوضع
لكل واحد منهما وان كان متحدا لكونها متنقية بالتخصيص على كل تقدير وفيه مناقشة
لان يتفق تخصيص الاخيرة على مذهبى الوقف والاشتراك واما على مذهب المصنف
القائل بان اللفظ موضوع لكل واحد منهما بوضع واحد فلان اللفظ دائر
بين الاخراج من كل واحد منها وبين الاخراج من واحد منهما ولا يتعين ان يكون ذلك
الواحد هو الاخيرة فتخصيصه غير متفق فليتامل وهذا لا اثر له اى كون الاخيرة
مرادة بخصوصها او فى جملة الجميع لا اثر له فى الحكم المط وهو تخصيصها بظهور ثبوت
الحكم ثابت لها على التقديرين فان تصور معنى جزئيا اى بخصوصه من غير
ملاحظة مفهوم كلى يندرج هو تحته فلا يرد نحو المبهمات من كل مصدر لمن قام
به مدلوله فضارب موضوع لمن قام به الضرب ومضروب موضوع لمن وقع عليه
الضرب فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك لا يقال الملازمة
ممنوعة فان وضع اللفظ لمعنى لا يقتضى جواز استعماله فيه الا يرى ان الرحمن لا يجوز
استعماله فيما اذا وضع له اذا يطلق على غيره سبحانه لانا نقول المانع هنا شرعى
والكلام فى جواز ذلك بحسب اللغة وفى معناها الافعال الناقصة فانها موضوعة
باعتبار معنى عام وهو نسبة صفة هى غير مصدر تلك الافعال الى فاعل ما لكل
واحد من خصوصياته فكان مثلا موضوع باعتبار نسبة القيام الى فاعل ما
لنسبة الى فاعل مخصوص من مثل زيد وعمرو وغيرهما واما الافعال التامة فالوضع
فيها باعتبار عام وباعتبار اخر خاص اما الاول فبالقياس الى النسب الجزئية
لان تلك الافعال موضوعة بواسطة ملاحظة نسبة صفة هى مصدرها
الى فاعل ما لكل واحد من جزئيات تلك النسبة فضرب مثلا موضوع وضعا عاما

لنسبة

لنسبة الضرب الى فاعل مخصوص واما الخاص لنسبته الى الحدث وفيه نظر لان
ان اراد بالحدث الحدث المخصوص فظاهر ان الفعل لم يوضع له ولا يدل عليه وان اراد
به الحدث المطلق فالوضع له عام ايضا ادوات الاستثناء كلها اى سواء كانت
حروفا مثل الا وحاشا لانهما حرف جر فى اكثر الاستعمال او فعلا مثل عدا وخلا لانهما
فعلان ماضيان فى اكثر الاستعمال ولذا ينصب المستثنى بعدهما غالبا على المفعولية
وقد يكونان حرف جر واسما مثل غير وسوى واما الحروف منها فظ يعنى ان الحروف
من تلك الادوات فكونه موضوعا بالوضع العام لخصوصيات الاخراج ظ لما عرفت
فى المقدمة من ان الحروف مط موضوع بوضع العام للخصوصيات مثلا لو حفظ ذلك
اخراج المستثنى مط ووضع الاخراجات المخصوصة مثل اخراج هذا واخراج
واما الفعل لما لم يكن وضع الفعل فى باب الاستثناء لخصوصيات الاخراج
ظاهرا لانه ذو احتمالين كما مر بين ان وضعه فيه انما هو للخصوصيات لان المقصود من عدا
زيد فى قولنا جائنى القوم عدا زيدا هو النسبة المخصوصة اعنى نسبة المجاوزة المتعلقة
بزيد الى فاعل مخصوص لا نفس المجاوزة واما الاسم يعنى واما كون الاسم
موضوعا لخصوصيات الاخراج فلانه من قبيل المشتق كالغير بمعنى المغايرة وقد
عرفت فى المقدمة ان الوضع فى المشتق عام وفيه نظر لان كون الوضع
فى المشتق عاما لا يقتضى ان يكون موضوعا لخصوصيات الاخراج بل المعلوم فى
المقدمة ان الموضوع له فيه مثل الوضع عام ولو اقتصر بقوله ادوات الاستثناء
كلها موضوعة بالوضع العام يكفى فى المقصود لم يرد عليه شئ لان الوضع العام
اعم من ان يكون الموضوع له خاصا كما فى الحروف والفعل وعاما كما فى
الاسم اعنى فى الوضع العام الثابت فى المقدمة ان الوضع فى الادوات
عام والموضوع له خاص بين ان المراد هنا موضوع الاداة هو الموضوع العام

مطلقا من غير اعتبار ان يكون الموضوع له خاصا نصح قوله كان يكون مشتقا
او اسما مبهما او نحوهما مما هو موضوع بالوضع العام لان الوضع العام متحقق فيهما
وعلى هذا اى على ما مر من ان وضع اداة الاستثناء لخصوصيات الاخراج
ووضع المستثنى عام وصح عودها الى كل واحد اى الامرين يعني الاخراج من
الاول والثاني اذ يدمن الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة لان اطلاق المستثنى
على ذلك الفرد الخارج بطريق الحقيقة لان المفروض انه موضوع له بخصوصه او المعنى
عام من افراده واطلاق العام على افراده لا من حيث الخصوص حقيقة وكذا استعمال
الاستثناء في اخراج ايهما من باب الحقيقة وفيه نظر لان وضع اداة المستثنى لمفهوم
عام او لافراد لا يقتضي ان يكون الاخراج من الاول حقيقة وانما يقتضيه لو ثبت
انه من جملة افراده وانه اول البحث واحتيج في فهم المراد منه الى القرينة لا يبعد
ان يقال المستثنى ان كان من جميع العموم كان الاخراج من الجملتين من غير
حاجة الى قرينة من هذا الوجه ايضا يعني كان بينهما فرقا باعتبار اتحاد
الوضع وتعدده كذلك بينهما فرق من جهة الاحتياج الى القرينة ومنها كونه
من الالفاظ المشتركة استعمال الاستثناء في اي الامرين على هذا التقدير ايضا
حقيقة ولم يذكره لانه اكتفى بما نقل المذاهب عند ذكر ثمرة الخلاف كما عرفت
فيما سبق من ان المستثنى اذا كان من المشتقات والمبهمات ونحوهما موضوع
بالوضع العام للجزئيات وانما قال الغالب لانه قد يكون مشتركا كما عرفت
فيما سبق ولا دليل على كون الهيئة كانه جواب عن سؤال مقدر تقديره
ان عدم تعدد الوضع في المفردات لا ينافي ان يكون الهيئة التركيبية
الحاصلة للمستثنى مع اداة الاستثناء موضوعة مادة للاخراج من
الجميع واخرى للاخراج من الاخيرة تقرير الجواب انه لا دليل على ذلك

والعدول

والعدول عما يقتضيه المعلوم وهو اتحاد الوضع في المستثنى الى ما هو مجرد احتمال
من غير دليل غير معقول بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال حصله ان الاستفهام
حسن على الاحتمالات المذكورة اما على مذهب الاشتراك في الوقف والوضع العام
فظاهر لان نسبة اللفظ الى الامرين سواء فحسن الاستفهام من المخاطب ليعلم المراد
منه واما على مذهب المخصص فلان اللفظ ليس بنص لاحتمال غيره ولو مجازا وحسن
الاستفهام لرفع الاحتمال البعيد وتحصيل اليقين فحسن الاستفهام لا يدل
على خصوص الاشتراك على تقديره تسليم اشارة الى منع دلالة الاستعمال
على الحقيقة لانه يكون تارة في الموضوع له واخرى في غيره فهو اعم منهما والعام
لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات فضلا عن ان يكون ظاهرا ولو سلم فانما
يدل عليه عند اقترانه بالقرينة والتخصص باحدهما يقول استعماله في غيره منوط بالقرينة
والمستدل يقول استعماله في غيره منوط بالقرينة الا ان القرينة عنده لتعيين المراد
لا اصل الارادة وعند المخصص بالعكس فليس هنا استعمال مجرد من القرينة يتمسك به
على الحقيقة ولو سلم فانما يدل على كون اللفظ حقيقة واما عن الثالث هذا
الجواب برفع الاستدلال لو كان مقصود السيد اثبات الاشتراك واما اذا
كان مقصوده ابطال مذهب المخصص كما يشعر به اخر كلامه فلا ومثله الجواب عن
الرابع فبيانه قياس في اللغة ولا يجوز اثبات اللغة لانها انما تثبت
بالنقل والاستقراء الذي هو تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة
على المقصود عند الاطلاق ولو سلم جواز القياس في اللغة فالدليل لا يدل على
الاشتراك بخصوصه بل على الاعم منه ومما قلناه ومن الوقف فان قلت السيد
لم يتمسك بالقياس بل بانه علم بالاستقراء ان المتعلقات كلها غير ما نحن فيه
مشترك بين الامرين فكذا ما نحن فيه الحاقا له بالاعم الاغلب هذا ليس قياسا

في شيء اذ لا يعتبر في القياس كون المقيس عليه اعم او اغلب فان قلت قوله واتحاد
بين الامرين الخ ما في هذا التوجيه   اذ لا فرق بين قولنا الخ فيه نظر لانا
لا نم عدم الفرق بين القولين بواسطة العطف بل الاتحاد المسند واشتراك المسند
اليه فان قلت الاتحاد والاشتراك المذكوران بدون العطف لا يكفيان في جعل
الجملتين جملة واحدة لجواز الاخراج قلت مجرد العطف ايضا لا يكفي في ذلك
والا لجاز ذلك في قولنا جاءني القوم وذهب بنو تميم الا واحدا وانه لا يجوز قطعا
وثالثها ان الاستثناء بمشية الله متعلق في لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ان
شاء الله تعالى متعلق بكل واحدة من الثلثه اتفاقا فكذلك الامرة مثلا
ولو سلم فالجامع مفقود لان الشرط وان تاخر لفظا متقدم تقديرا فلذا
يتعلق بالجميع بخلاف الاستثناء فلا يلزم من اشتراكهما في عدم الاستقلال
اشتراكهما في كل الامور وكون معينهما واحدا على تقدير تسليمه لا يوجب اتحادهما
في الحكم اذ ليس كل مسول لشيء حكمه حكم ذلك الشيء   وعن الثاني انه قياس كالاول
لانه قياس على الجملة الواحدة ما هو بمنزلتها في ان الاستثناء يعود الى الكل
وهذا لا يجوز عند الاكثر على ان المادل والمؤول لا يجب اشتراكهما في جميع الاحكام
ليس باستثناء فان قلت قوله قد اطلق القوم عليه لفظ الاستثناء قلنا
لو ثبت ذلك فهو مجاز ويدل عليه جواز دخوله على الواحد مع عدم جواز ذلك
في الاستثناء ولو سلم انه استثناء فعوده الى الجميع لدليل كالاجماع لا يقتضي
رجوع الاستثناء مطلقا اليه لجواز ان يكون هناك مانع من تعلقه بالاخيرة
فقط او باعث للعود الى الجميع لم يوجد ذلك في غيره فان قلت يلزم الاشتراك
والاصل عدمه قلت انما يلزم ذلك لو كان عوده الى الجميع على سبيل الحقيقة
وهو مم   ولا شرط ره على الحاجبي حيث اجاب عن هذا الدليل بان المشترط

لاستثناء

لاستثناء فهو غير محل النزاع فان الحق لاستثناء به فهو قياس في اللغة وهو لا يجوز
ولو سلم جوازه فالفارق بين الاستثناء والشرط متحقق لان الشرط متقدم تقديرا
واورد عليه العضدي فان الشرط مقدر تقديمه على ما يرجع اليه فلو كان الاخيرة
تقدم عليها فقط دون الجميع فلا يصح فارقا اقول كون الشرط مقدرا تقديمه
على ما يرجع اليه دون الاستثناء كاف للفرق والقول بان ذلك لا مدخل له في
تعلقه بالجميع لا بد لنفيه من دليل على انا نقول الظاهر ان له مدخلا في ذلك لان
الشرط لو وقع بعد الجملة الاولى صريحا كان متعلقا بها قطعا ذكره معنى منزلة
ذكره لفظا قطعا والحاصل ان تعلق الشرط الواقع بعد الجملتين بالاخيرة
مقطوع به وبذلك صار متقدما عليها واقعا بعد الاولى بلا فصل فجاز
تعلقه بها كالشرط الواقع بعدها لفظا ثم نقول اثبات حكم الشرط للاستثناء
ليس من باب القياس بل لعدم القائل بالفصل بالمخصصات في هذا الحكم   وعن
الرابع ان صلاحيته للجميع ويمكن ان يدفع بان الاسند لا الى مجرد الصلاحية
بل مع تعذر حمله على البعض للزوم التحكم والترجيح بلا مرجح ثم الفرق بين الجمع المنكر
والاستثناء ظاهر لان الاستثناء يتعذر حمله على غير العموم بخلاف الجمع المنكر
فالاولى ان يقال التحكم مم لان القرب مرجح لتعلقه بالاخيرة ولو سلم فلا نم لزوم العود
الى الجميع بل الظاهر هو الوقف   وتناول الفاظ العموم يعني قياس الاستثناء على
العام بطل بوجود الفرق بينهما لان العام حقيقة في الكل اتفاقا بخلاف الاستثناء
فالا كونه حقيقة في الكل محل النزاع   وعن الخامس انه الظاهر انه معارضة
بالمثل تقريرها كما ان ارادة الاختصاص موجب لذكر الاستثناء عقيب الكل كذلك
ارادة الاستثناء من الاخيرة موجب لذلك فلو جعلتم الاول دليل العود الى الكل
جعلنا الثاني دليل الاخيرة فيما هو جوابكم فهو جوابنا ثم الحل ان اللفظ محتمل

لكل منهما والمتعين مستفاد من القرينة وقد يجاب عن اصل الدليل بانا لا نسلم
ان التكرير يوجب الاستهجان فانه يعرف صحة شمول الاستثناء للكل سفيهين فلا يكون
مستضحا ولم يتعرض له المص لان التكرير من حيث هو مستهجن قطعا لمنعه مكابرة
وعن الثاني ان اعتبار الاتصال توضيحه ان ما ذكرتم في صدر الدليل حق لان
توابع الكلام ملحق به ما دام الكلام متصلا واما قولكم فالاستثناء المتعقب للجمل
المتصلة المعطوفة بعضها على بعض يجب ان يؤثر في جميعها ما مر ان المذكور انما
يفيد صحة تعلق الاستثناء بذلك الكلام وتاثيره فيه مطلقا بجميعه وان كان بعض
ذلك الجميع بعيدا عن محل المؤثر ولا ببعضه بل هو محتمل لكل واحد منهما والتعيين
لامر خارج فله جهة صحة فيه مناقشة لان الاستثناء على القولين من الاقوال
الثلاثة الاتية لا يوجب التجوز في العام لان فيهما اطلاقا على جميع افراده
الا ان الحكم مختص ببعضها بقرينة الاستثناء ويمكن ان يتكلف ويراد بالتجوز
في العام التجوز باعتبار عدم شمول الحكم لجميع الافراد سواء كان هناك تجوز باعتبار
اخراج بعضها عن الارادة اولا فاسد لما حمل الحكم الاول على الحكم الذي
تحقق في المستثنى قبل الاستثناء فكان المستدل قال لاشتمال الاستثناء على
حكمين مختلفين بالايجاب والسلب تبين فساد ذلك بانه ليس في المستثنى حكم قبل
الاستثناء فلا يلزم الاشتمال المذكور ويمكن ان يراد بالاصل المستثنى منه
وبالحكم الذي فيه وباشتمال الاستثناء على مخالفة اشتماله على عدم ذلك
الحكم فصح التعليل على جميع المذاهب اذ لا مخالفة فيه فان قلت على تقدير
ملاحظة المخالفة هل لها مدخل في كون الاستثناء موجبا للتجوز قلنا نعم المخالفة
تقتضي الايراد بالعام بعض افراده دفعا للتناقض فظ لان المستثنى لم يتعلق
به حكم المستثنى منه فليس فيه حكمان مختلفان لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي يعني

الحكم

الحكم وان تعلق بظاهر العام قبل الوصول الى اخر الكلام لكن بعد علم انه متعلق
بالباقي في حيث دون الخارج ايضا لان الحكم لا يتقرر في الكلام الا بعد تمامه فلا يلزم
اشتمال الخارج على حكمين مختلفين في الحقيقة هذا قال في الحاشية ترك الادب
ههنا لكون المستدل ابا حنيفة فان الخروج عن اصالة الحقيقة يمكن دفعه
بان القرينة انما هي مصححة لارادة خلاف الظاهر لا مرجحة بل المرجح الذي في جميع موارد
القرينة هو دفع محذور وههنا الناشئة على تقدير حمل كل واحدة من الجمل على
ظاهرها والحاصل انه وقع التعارض بين ظواهر تلك الجمل وبين القرينة
فلا بد من مرجح وهو القرينة اذ لو حملنا كل واحدة من تلك الجمل على ظاهرها لكان
منافية القرينة هدرا بالكلية ومما يؤيد الاصل القرينة لا يكفي في حمل اللفظ على خلاف
الظاهر بل لا بد من مرجح على ما تقرر عندنا في علم البلاغة ان الحذف وامثاله
يقتضي امرين احدهما القرينة وثانيهما الداعي الموجب لرجحان الحذف على الترك كالاحتراز
عن العبث ونحوه واما قوله لاندفاع الهداية لو صلح بمجرده سببا الخ ففي غاية السقوط
لان المستدل لم يجعل دفع الهداية وجوده سببا للخروج عن الاصل بل جعل دفع
الهداية وجوده سببا للخروج عن الاصل بل جعل دفع الهداية مع وجود المصحح
اعني القرينة سببا كذلك ولا شك ان الاستثناء في صورة انفصاله في النطق عما
ليس قرينة لحمل العام على خلاف الظاهر الا حتى في الجواب ان يقال دفع محذور الهداية
كما يحصل بصرف واحدة من تلك الجمل عن ظاهرها كذلك يحصل بصرف كل واحدة
من تلك الجمل فدعوى التخصيص بالواحدة ليس الا عين محل النزاع فليتامل
والبديهة تنادي بفساده قال في الحاشية قال المرتضى رضي الله عنه في الاحتجاج
على اشتراط الاتصال في الاستثناء في تاثيره والذي يدل على ذلك ان كل مؤثر في
الكلام لا بد من اتصاله بما يؤثر فيه كالشرط والتقييد بالصفة فالاستثناء

في ما يتوه والذي يدل على ذلك ان كل مؤثر في الكلام لا بد من اتصاله بما يؤثر
فيه كالشرط والتقييد بالصفة فالاستثناء كك بعين ما ذكرنا اما لو سمعنا
قائلا يقول بعد سنة او سكوته الا واحد لعده فاها ذهالا لعده كذلك اذا شرط
او قيد بعد انقضاء الكلام وتراخيه بمدة طويلة وان كان المراد انا نظن
من المتكلم باللفظ قال في الحاشية هذا المعنى هو الذي ادعى المستدل حيث يقول
انه مخالف للاصل لكونه انكارا بعد الاعتراف انتهى واعلم ان المراد بارادة العموم
عموم الحكم عموم الحكم وشموله لجميع افراد العام ليصح لا اشتماله على مخالفة الحكم
الاول لو كان المراد بها مجرد عموم العام وتناوله لجميع افراد لما صح ذلك التعليل
لجواز ان يكون الاستثناء بعد ارادة العموم بهذا المعنى قبل الحكم والاسناد
فلا يلزم اشتماله على مخالفة الحكم الاول لانتفائه فيه يعني الفائدة او
استصحاب هذه الارادة لما كان هنا اصلان على زعم المستدل احدهما
الاصل بمعنى القاعدة وهي ان المتكلم بالعام بمجرده يريد العموم حين التكلم
وثانيهما الاصل بمعنى استصحاب تلك الارادة اشار الى ان مخالفة الاستثنا
ح تتحقق بالنسبة الى كل واحد من الاصلين اما مخالفة للقاعدة فبان يكون
دليلا على عدم ارادة العموم حين التكلم واما مخالفة للاستصحاب فبان يكون
دليلا على ازالة تلك الارادة فتوجيه المنع ظاهر اي توجه المنع الى الاصل
المذكور وهو ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم ظ حتى
يتحقق الفراغ فان قبل الفراغ اعم من السكوت المقتضي للفصل عرفا ومن
العدول من نوع الى نوع اخر من الكلام والثاني فيما نحن فيه متحقق
فالسامع توقف في العام الاول عن الحكم بارادة ظاهره الى حين شرع
المتكلم في العام الثاني والا يرى ان عطف خالدا على زيد في قولنا ضربت

زيدا

زيدا واكرمت عمروا وخالدا مستهجن وكذلك عطف الارجل على الوجوه
في اية الوضوء وما ذلك الا لوقوع الفراغ من الجملة الاولى بالشروع في الثانية
قلت المجموع من حيث المجموع فيما نحن فيه كلام فوجب التوقف في الحكم الى الفراغ
منه مع انهم حكموا باختصاص الغسل بالموضعين عند العدول وعنه الى المسح فما هو
جوابكم فهو جوابنا قلت توارد اللواحق على المجموع في هذا المثال ممتنع فوجب التعليق
بالاقرب لرجحانه بخلاف فيما نحن فيه فان المفروض ان تواردها على المجموع محتمل فظهر الفرق
بينهما ولو كان صدور اللفظ الخ دليل على ان الاتفاق المذكور يقتضي وجوب
تفريره ولو كان صدور لفظ العام بمجرده ومن غير وجوب توقف السامع
الى الفراغ مقتضيا لحمله على العموم لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته
منافيا له ووجوده واللازم باطل للاتفاق المذكور ولا يتمشى ذلك في الجملة الاخيرة
والمستدل لا يقول به ولما كان له ان يقول تعلقه بالاخيرة لدفع محذور الهذرية
اجاب بان هذا بمجرده لا يصلح تعليلا للعدول عن ظاهر الاخيرة والا القيد الاسناد
ان الفصل في النطق عرفا وانقطع عن المستثنى منه حساد البديهة تنادي بفساده
ويمكن ان يجاب بان المستدل لا يقول بوجوب حمل اللفظ على عمومه قبل فوات وقته
بل بعيد الا انه يقول فوات وقت الاولى يتحقق بالشروع في الثانية فان صح هذا
لا يلزمه مخالفة الاتفاق ولا يتمشى ذلك الى الاخيرة لان فوات وقتها
انما هو بالانفصال العرفي فلما جيء باللواحق قبله علم تقييدها بذلك اللواحق
هذا ولك ان تجعل قوله ولو كان دليلا على ابطال الاصل المذكور بعد قوله
ويتمشى نقضا اجماليا الا ان الاول انسب بقوله فنعلم لبقاء مجال الاحتمال
اي احتمال ان ياتي المتكلم من اللواحق ما يدل على ان المراد غير الحقيقة ومع
هذا الاحتمال لا يمكن الحكم بان المراد هو حقيقته في لو كان العرض يحتمل

وجوها الاول ان نعم تصديق للخبر السابق وهو انه لا يحصل للسامع الحكم بارادة
الحقيقة قبل الفراغ ولما كان مظنة ان يقال هل يحصل العلم بارادة خلاف
الظاهر في واحدة من تلك الجمل اجاب على سبيل الاستيناف بانه يمكن ذلك
لكن لا على وجه الاختصاص الثاني ان نعم ههنا للاسناد ذاك ودفع التوهم
اذ قد يتوهم من الجزء المذكور انه لا يمكن تحقق العلم بارادة خلاف الظاهر في الاخيرة
واحدة الثالث انه جواب للاستفهام المقدر وهو انه هل يمكن تحقق العلم
بارادة خلاف الظاهر في الاخيرة من غير هذا الوجه الذي ابطلتموه فاجاب بان
نعم يمكن ذلك ولم يحذف الجملة لان الحذف جائز لا واجب ولان المقصود تعيين
هذا الوجه وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء لان اختصاص
الاستثناء بالاخيرة ينافي احتمالها تعلقه بغيرها حقيقة وقد عرفت انه
محتمل يدل على الندب ثم وما ذكر لبيانه لا يفيد لان مطلق الرجحان
اعم من الوجوب والندب وترجيح ما زاد عليه ايضا اعم من المنع من النقيض وعدمه
الثاني باصالة عدم الاول يعارضه ترجيح الاول من غاية الاحتياط بعد تحقق
المقتضي في الجملة وبالجملة القول بان المجرد عن القرائن يدل على الندب ينافي
القول بالاشتراك فليتامل كما يقول من ذهب الى الثاني في ذلك ان قرينة
الوجوب على تقدير الاشتراك قرينة التعيين وعلى تعيين الاختصاص
قرينة الارادة والاولى قرينة الحقيقة بخلاف الثانية فانها قرينة المجاز
وهذا مما يفرق بين القولين اي كون استعمال الامر في الوجوب عند القرينة
وانها في محله على القول بالاشتراك وغيره واقع فيه على القول بالندب مما يفرق
بين هذين القولين والا فلا فرق بينهما باعتبار ان المجرد عن القرائن يدل على
الندب بل على مطلق الرجحان كما مر ولو سلم فالندب اعني الرجحان المطلق المقيد

بعدم

بعدم المنع من النقيض مما يستفاد من القرينة العقلية وعد بعض الاصوليين
كانه جواب عن سؤال مقدر تقديره ان ما ذكرت من ان صيغة الامر اذا وردت
مجردة عن القرائن على القول بالاشتراك يدل على الندب ينافي عد بعض الاصوليين
القول بالاشتراك في فرق الوقف لانه لا يعلم المراد منها عند التجرد قال المص في الحاشية
نقلا عن المحصول انه عد اهل الوقف ثلاث فرق القائلين بانه للقدر المشترك
والقائلين بانه مشترك والذين لم يدروا ما هو حقيقة فيه وينبغي ان يعلم
ان الحال على القول بالقدر المشترك مثلها على تقدير الاشتراك لانه لا يمكن
ارادته مجردا ابدا اما في ضمن الواجب او الندب انتهى وتقرير الجواب ان العد
المذكور انما هو بالنظر الى نفس الصيغة لا تدل على ارادة الندب بخصوصه
لانها عند التجرد انما يدل على مطلق الرجحان الشامل للوجوب والندب جميعا
هذا حق وهو لا ينافي ما ذكرناه من ان الندب مستفاد من التمسك بالاصل
ونفي ما زاد عليه لكونه زيادة في التكليف وقد مر غير مرة يريد ان الاستثناء
لو كان حقيقة في الاخيرة وحدها لكان استعماله في الجميع مجازا من باب
اطلاق الجزء على الكل وهو مشروط وذلك لان الاستثناء موضوع لا خراج
المخصوص وهو الاخراج عن الاخيرة فاذا استعمل في جزء الموضوع له اعني
اخراج المطلق الشامل للاخراج عن الاخيرة والاخراج عن غيرها فليتامل
وانما يقتضي عدم القطع الخ لا يقال عدم استقلال الاستثناء
عليه لتعلقه بغيره فاذا حصل الاستقلال بتعلقه بالاخيرة انتفت العلة
فينتفي المص اعني تعلقه بالجميع لانا نقول علته عدم الاستقلال لذلك
لم يجوز ان يكون الباعث له هو الموضع ودعوى اختصاصه بالاخيرة
اول البحث سلمنا لكن عدم الاستقلال عنه لتعلقه بغيره مط سواء كان

ذلك الغير هو الاخيرة فقط او الجميع ولا شك ان الاستقلال كما يحصل بتعلقه
بالاخيرة وحدها كذلك يحصل بتعلقه بالاخيرة وحدها وبالاخيرة في ضمن الجميع
فهو لا يدل على عدم تعلقه بالجميع بل انما يدل على عدم القطع بتعلقه به ونحن نقول
به اذ تعلقه به محتمل عندنا وعند السيد لا واجب واما الوجه الخامس فمقصوده ابداء
الفرق بين المستقل بغيره بان الاول لا يجوز تعلقه بغيره اصلا بخلاف الثاني فانه
مع الاستقلال يجوز تعلقه بغيره وما ذكرناه انفا ينفعك في هذا المقام
لانه ينسب دليله الخ فيه نظر لانه بنى دليله على ان الاستقلال يقتضي ان لا يجوز تعلقه
بغيره لا على انه يقتضي ان لا يجب وبينهما فرق فاية غاية ما يدل عليه انه لا يجوز
القطع على تخصيص غير الاخيرة لان الضرورة يقتضي للقطع على الاستثناء بالغير
فاذا انتفى انتفى القطع وهو لا ينافي الجواز والاحتمال وفيه نظر لان الاحتمال
لا يدفع الظاهر الذي هو العموم في الاولى والاولى ان يقال انا ردت بالضرورة
التي اقتضت تعلق الاستثناء بالاخيرة عدم استقلاله ففيه انه مال هذا الدليل
والثاني واحد وقد عرفت جوابه وان اردت بها الوضع فلا نم انتفاؤها في
غير الاخيرة يلزم الخ نقل المعنى منع للملازمة اولا وبطلانا للازم
ثانيا ولكونها نائبة عن استثنى اصل الا زيدا استثنى زيدا حذف الفعل
الناصب للمستثنى حذفا لازما لكثرة استعماله طلبا للتخفيف واثبت الا نائبة
فاعلمت لنيابته مثل حرف النداء فانه يعمل في المنادى لكونه نائبا مناب ادعوا
وقوله وضعفه ظاهر لانه قياس مع الفارق اذ عدم جواز استناد وجود شخص
الى علتين مستقلتين في التاثير لا يقتضي عدم جواز استناد العلم بوجوده
الى مادتين والعلل الاعرابية كذلك فانما هي علامات فان الواضع جعل
جعل الرفع للفاعل والنصب للمفعول والجر للمضاف اليه وجعل العوامل

علامات

علامات دالة عليها لا حجة فيه اذ لعل ذلك نشا عن اجتهاد فلا يكون حجة
على غيره لا يقال المسئلة لغوية وقوله حجة في اللغة لانا نقول قوله حجة اذا
كان بطريق النقل والا فلا كما ان رواية الثقة حجة على غيره لا اجتهاده وانه
مع ان عورض بنص الكسائي على الجواز فلا بد من الترجيح وهو لك لي
لانه يشهد بالثبوت وسيبويه بالنفي ولانه مؤيد بقول الفراء فانه حكم بالتشريك
بين العاملين المتساويين في العمل على احدى الروايتين والرواية الاخرى
عنه دلت على نفي التشريك كما يظهر لمن نظر في باب التنازع والاول بطلانه
موقوف على ان يكون كل واحد منهما محكوما به وهو ممنوع لجواز ان يكون الثاني
صفة للاول والمجموع محكوم به والثالث هو المطلوب لقائل ان يقول
انما هو اعمال عاملين لا يمكن التعبير عنهما بلفظ واحد وهو ممنوع ولذا عد
ترك العطف هنا او لا لاقتضائه التعدد ولا تعدد هنا في الحقيقة وقد نقل
هذا الحكم ايضا يعني الذي نقل نجم الائمة ايضا الحكم بجواز قام زيد وذهب
عمرو الظريفان عن الخليل وسيبويه ونقل عن سيبويه القول بان العامل في
الصفة هو العامل في الموصوف وارتضاه فسيبويه قائل بما لا قام وذهب عملا في
الظريفان وهذا النقل يخالف ما نقل عنه من النص على عدم الجواز وفي هذا
الكلام تاكيد ومبالغة في ان النص على عدم الجواز لم يثبت منه التكرار النص
على الجواز منه والجواب عن الخامس الخ حاصله ان امتناع رجوع الاستثناء
الى الاول في خصوص هذا المقام انما هو للزوم اللغو الى العدم اقتضاء ذلك
لغة فهو خارج عن محل النزاع اذ هو ما يمكن فيه العود الى المجموع والى الاخيرة
الخيال الفاسد وهو ان الشرط متقدم معنى ولهذا يتعلق بالجميع ووجه
فساده ان الشرط متقدم معنى على ما ثبت تعلقه به فلو ثبت التعلق بتقدم

داروقد مر انفا ما ينفعك في هذا المقام والضمير في يردهن للرجعيات لا الرد
لا يمكن الا فيهن اذ البوائن انقطع التعلق عنهن وعلى الثالث يتوقف اي في
تخصيص المطلقات بالرجعيات وفي تعميمها لها للبائنات والظاهر انتفاؤه فقد
بقاء الظاهر اقوى دلالة من الضمير لتوقفه عليه بخلاف العكس وحمل الاضعف على
انتفاء خلاف الظاهر اولى من حمل الاقوى عليه لان ذلك اسهل فان قلت الخ انه منع لا
المرجح ويحتمل ان يكون معارضة لاصل الدليل قلت هذا اي كون تخصيص العام
مستلزما لتخصيص الضمير وتجوزه والاظهر قال بعض المحققين وضع الضمير
على ان يراد ما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له فان اريد به المعنى الحقيقي للمرجع
فهو حقيقة وان اريد به المعاني المجازي فهو مجاز لان الضمير بمنزلة الظاهر حكمه
حكمه وقال بعضهم وضعه على ان يراد ما اريد بمرجعه فاذا كان الضمير موافقا
للمرجع في المراد فهو حقيقة والا فهو مجاز سواء كان المرجع في الصورتين حقيقة
او مجازا اذا عرفت هذا فنقول ان جعلنا السؤال معارضة فالسائل مستظهر وان
جعلناه معارضة فالمجيب مستظهر وما قيل في الملم في هذا الكلام للعلامة
في النهاية فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز اذا اريد بالمجاز
هنا التجاوز الحاصل في ضمن التخصيص بقرينة قوله سابقا واما الثاني
فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا فكانه قال هنا
التعارض انما هو بين التخصيص فان قلت فما معنى قول بعضهم بترجيح التخصيص
والحال ان ترجيح التخصيص والحال ان ترجيح التخصيص على التخصيص ترجيح لاحد
المتساويين على الاخر وهو باطل قلت معناه ما ذكرناه انفا من ان تخصيص
الضمير اسهل من تخصيص المرجع وجوابه منع بطلان المخالفة الاولى النظر
الى المذهب المصاران يجيب بالمعارضة بانه لو خصص المرجع لزم خلاف الظاهر ايضا

واذا

واذا تعارضا تساقطا واما الجواب بالنقض بان عود الضمير لا يزيد على عود الضمير
ولا شك ان اعادة الظاهر وتخصيصه لا يقتضي تخصيص الاول ولا يحكم بكونه مخالفا له فكذا
الضمير فليس بشيء لان تعلق الضمير بالمذكور اقوى من تعلق الظاهر فلو لم
يخصص العام لزم عود الضمير الى بعض المذكور وهو خلاف الظاهر بخلاف
الظاهر فانه ليس عائدا الى المذكور فلا يلزم بتخصيصه تخصيص الاول لا ريب في جواز
تخصيص العام بمفهوم الموافقة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق بل
في محل السكوت سواء كان حكما له او حالا من احواله اما الاول فكتحريم الضرب
المستفاد من قوله تعالى ولا تقل لهما اف واما الثاني فكتادية المال للدينار
المفهوم من قوله ومنهم من ان تامنه بقنطار يؤده اليك وعدم تادية القنطار
المستفاد من قوله سبحانه ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك ثم المفهوم على
قسمين الاول المفهوم الموافقة وهو ان يكون الحكم والحال في محل السكوت
موافقا لما في محل النطق اثباتا ونفيا ومنهم من اعتبر اولويته بالنسبة الى المذكور
ولذلك سماه تنبيه الادنى على الاعلى كما في المثالين المذكورين والثاني مفهوم
المخالفة وهو ان يكون الحكم والحال في محل السكوت مخالفا لما في محل
النطق ولا خلاف في حجية الاول في تخصيصه للعام فقولك ان دخل دار زيد
لا تقل له اف يخصص مفهومه منطوق كل من دخل داري فاضربه بمن سوى زيد
واما الثاني فقد اختلفوا في ان ما هو حجة منه هل يخصص العام او لا فمنهم من قال
بالاول ومنهم من قال بالثاني فمنطوق قوله ع خلق الله الماء طهورا لا ينجسه
الا ما غير طعمه او لونه او ريحه وهو ان الماء مطلقا قليلا كان او كثيرا لا ينجس
بمجرد الملاقاة بالنجاسة بل ينجس بالملاقاة مع تغير احد اوصافه الثلاثة
يخصص على الاول دون الثاني بمفهوم قوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل

حيث وهو ان القليل ينجس بمجرد الملاقات وفي جوازه بما هو حجة اشارة
الى ان من لم يقل بانه حجة اصلا او في بعض الملاقات الاقسام فهو ليس من اهل
هذه المسئلة اصلا او في ذلك القسم انما تقدم على العام لكون دلالته
اقوى منه لان العام على خصوص ذلك الخاص اذ العام يحتمل عدم تناوله لذلك
الخاص لامكان تخصيصه بغيره ذلك ان تمنع الحصر مستندا بان الخاص انما تقدم على
العام للجمع بين الدليلين وهو من ابطال احدهما وان كان اضعف فان
المنطوق اقوى دلالة من المفهوم الحق ان لكل منهما قوة وضعفا من جهتين اذ
في العام قوة في الدلالة باعتبار النطق وضعف باعتبار العموم وفي المفهوم قوة
فيها باعتبار الخصوص وضعف باعتبار المفهوم لانهما قد تعارضا فوجب حمل
العام على بعض افراده جمعا بين الدليلين لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب
بالخبر المتواتر كتخصيص قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بقوله عم القاتل لا يرث
وكذلك يجوز تخصيصه بفعل وتقريره اذا كانا متواترين كتخصيص الزانية والزاني
فاجلدوا برجمه الزاني المحصن وكما اذا فعل احدهما ما يخالف العام في حضوره
ولم ينكره مع القدرة فان ذلك يدل على اخراج ذلك الفاعل عن العام
ووجهه ظ ايضا اللفظ ايضا موجود في اكثر النسخ وهو اما متعلق بقوله لا خلاف
او بما يليه فعلى الاول معناه لا خلاف في هذا كما انه لا خلاف في جواز تخصيص العام
بمفهوم المخالفة وعلى الثاني معناه وجه تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر ظ كما
ان وجه تخصيص العام بمفهوم المخالفة وعلى الثاني معناه وجه تخصيص الكتاب بالمتواتر
الموافقة او بما هو حجة من المفهوم المخالفة ظاهر وهو انهما دليلان متنافيان
تعارضا فوجب الجمع بينهما حذرا من ابطال احدهما على تقدير العمل
به انما قال ذلك لانه على تقدير عدم العمل به لا يجوز تخصيصه قطعا واعلم ان حكم

تخصيص

تخصيص الخبر المتواتر بخبر الواحد حكم تخصيص الكتاب مطلقا اي سواء
خص قبل تخصيصه بخبر الواحد بغيره من المخصصات ام لا وجميع من العامة
قال الحاجبي وهو مذهب الائمة الاربعة ومثل هذا ليس على اطلاقه لان الحنفية
انما يجوزون اذا كان الخبر مشهورا مستفيضا وهو ما كان في الاصل احادا
ثم اشتهر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطئهم على الكذب لان شهرته يدفع ضعفه
فيصلح لان يكون مخصصا بالكتاب وهو مذهب السيد لا يقال السيد لا يجوز
العمل بخبر الواحد راسا وقدم ان هذه المسئلة على تقدير العمل به فلا معنى
لقوله وهو مذهب السيد لانا نقول السيد يمنع التخصيص على تقدير تسليم العمل به
كما يدل عليه ما نقل عنه المص ومن الناس من فصل الخ ذهب طائفة الى ان العام
قطعي فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد الا اذا خص منه البعض قبله لان يصير ظنيا
ليساوي نسبته الى الباقي في المراتب المجازية المحتملة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد
واختلفوا في المخصص الذي قبله فقال عيسى ابن ابان لا بد من ان يكون قطعيا سواء
كان متصلا او منفصلا وقال الكرخي لا بد من ان يكون منفصلا سواء كان قطعيا
او ظنيا والمراد بالمنفصل هو المستقل بالافهام كلاما كان او عقلا او حسا او عادة
او غيرها وبالمتصل غير المستقل كالاستثناء والشرط والصفة والغاية ووجه
الاختلاف فيهما في ذلك ان قصر العام على البعض تخصيص له عند ابن ابان سواء كان
بالمتصل او بالمنفصل وليس تخصيصا عند الكرخي الا بالمنفصل والنسبة
بين المذهبين عموم من وجه لا عموم مطلق كما زعمه بعض الافاضل ويرد على
الكرخي ان تجويز تخصيصها بالمنفصل الظني وعدم تجويزه بخبر الواحد تحكم
نعم لو خص المنفصل بالقطعي لم يرد عليه ذلك وكانت النسبة عموما مطلقا كما
زعمه ذلك الفاضل ويمكن ان يجاب ولا بان المراد بالمنفصل الظني ما كان

طريق ثبوته قطعيا كان يكون من خواص الكتاب وهذا لا يخرج من شيء لان من
قطعي الدلالة بالنسبة الى غير افراده فاذا كان قطعي الطريق ايضا لم يكن لتوصيفه
بالظن وجه وثانيها بان الظن متفاوت مراتبه والمراد بالظني المنفصل ما كان
اقوى من خبر الواحد وجواز تخصيص الكتاب ابتداء لا يوجب جواز تخصيصه
بخبر الواحد فليتأمل وتوقف بعض الخ اي توقف بعض فيما تعارض
فيه الخاص من افراد العام لا فيما سواه فلا يرد ان التوقف يوجب الغاء الدليلين بالكلية
وهو بط لكن بناؤه على منع الخ يعني ان خبر الواحد يعمل به عند عدم
معارضته بما هو اقوى منه لانعقاد الاجماع على ذلك واما عند المعارضة
فلا اجماع فسقط وجوب العمل المستفاد منه ولم نجد دليلا سواه فهو محل
التوقف وبهذا التقرير يندفع ما يتوهم ظاهر العبارة من انه انما يدل على عدم
عمله بخبر الواحد عند المعارضة لا على التوقف على الاطلاق اي سواء كان
معارضا بما هو اقوى منه اولا دليلا لا تعارضا فان الخبر الواحد
عند المعارضة للقران ليس بدليل عند الخصم ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا
مع العمل بالخاص اذ العمل به يوجب العمل بالعام في غير موارده فيكون الخاص معمولا
مطلقا والعام من وجه والجواب عن الاول توضيحه ان التخصيص لا يدفع
ثبوت شيء الذي هو قطعي بل يدفع دلالته على افراده وهي ظنية لاحتمال التخصيص
فتخصيص في الحقيقة ترك الظني الذي هو الدلالة بالظني الذي هو الخاص
ولما كان لقائل ان يقول اذا تعارض الظنيان وجب ترجيح القران لكونه قطعي
السند بخلاف الخاص قال بتقرير اخر مشيرا الى ان الخاص ايضا قطعي لكنه
من جهة الدلالة لانا نقطع ان البعض الذي يستفاد منه مراد قطعا فتعارضا
وتساقطا فوجب العمل بالخاص لكونه جمعا بين الدليلين وهو اولى من

احدهما والفرق بين التقريرين من وجهين احدهما ان في الاخير جمعا بين
الدليلين لا ترك لاحدهما كما في السابق وثانيهما ان الخاص ايضا قطعي من
الدلالة لانا نقطع ان البعض الذي يستفاد منه مراد قطعا فتعارضا وتساقطا
فوجب العمل بالخاص لكونه جمعا بين الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما وفي
قوله لانه دفع للدلالة مسامحة والمقصود انه دفع لافادة الدلالة والا فالدلالة
مستندة الى الوضع غير مدفوعة ولنا ان نقول ذلك القول من غير عدول
الى تقرير اخر الظن في الخبر من جهة احتمال كونه وفي دلالة العام من جهة
جواز تخصيصه واحتمال الكذب في العدل ابعد من احتمال التخصيص لهذا كان
اكثر العمومات مخصصة وليس اكثر اخبار العدل كاذبة فالظنيان غير متساويين
بل هو في الخبر اقوى فما فيه مما يساوي في العام معارض له والزائد معارض
لقطعية العام من جهة السند ويرجح الخبر لكونه جمعا بين الدليلين
على ان التخصيص اهون من النسخ جواب اخر عن الثاني تحريره ان التخصيص اهون
من النسخ لانه رفع البعض والنسخ رفع الكل ولا يلزم من جواز تاثير خبر
الواحد في الاهون جواز تاثيره في الاقوى ولعل في قوله فليتأمل اشارة
الى قول المرتضى ره حيث قال لقائل ان يقول ان رفع الكل بعد العمل به اهون من
رفع البعض قبل العمل به فالنسخ اهون بهذا الاعتبار من التخصيص فاذا جاز
التخصيص بخبر الواحد جاز النسخ به ايضا اقول ويمكن ان يجاب عنه بان هذا
انما يتوجه لو دخل ذلك البعض في الخطاب وهو مراد للمخاطب وليس الامر
كذلك ولان المخصص كاشف عن ان المخاطب لم يرده في حال التخاطب
حجة المفصلين يمكن تقريرها بوجهين الاول وهو الانسب كما سيعرفه
ان الخاص ظني الطريق وان كان قطعي الدلالة بخلاف العام فانه قطعي الطريق

والدلالة جميعا اذ العام عندهم قطعي في مدلوله ايضا كما صرح به بعض المحققين
فلا يعارضه الخاص الا اذا ضعفت دلالته بتخصيصه بقطعي او بمنفصل فانه يكون
لكل واحد منهما قوة وضعف من وجه فتساويا فوجب الجمع بينهما والثاني
ان الخاص ظني الطريق وقطعي الدلالة والعام بالعكس وما كان طريق ثبوته
وان كانت دلالته قطعية لا يعارض ما كان طريق ثبوته قطعيا وان كانت
دلالته قطعية لا يعارض ما كان طريق ظنية لان اعتبار دلالة الشيء فرع
ثبوته في نفسه ولان الضعيف دلالة العام باحد الوجهين فيكتسب وهنا
على وهن فيصير مغلوبا فلا يعارضه الخاص والقطعي يترك بالظني
هذا بالتقرير الاول انسب يكفي ان قطعي الدلالة وهو العام يترك بظني السند
وهو الخاص اذا ضعف بالتجوز بقطعي او بمنفصل مطلقا اذ لا ينفي ما كان
قطعيا قبله قطعيا بعده ظاهرا في كل الباقي لانه اقرب منه الى الحقيقة فان نفع
ما هو مانع من التخصيص بخبر الواحد اعني القطع فيجوز تخصيصه بوجود مقتضيه
وارتفاع مانعه والاضافة في مانع القطع بيانية والمناسب للتقرير الثاني
هو ان يقال والقطعي السند يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز فيصير دلالته
اضعف مما كان ويكتسب وهنا على وهن فيجوز تخصيصه بالظني لان قوله
اذ لا يبقى ظاهر قطعيا لا وجه له على هذا التقرير والجواب بمثل ما تقدم
ان حملت الحجة على التقرير الاول فالجواب منع ان العام قطعي الدلالة كما اشار
اليه بقوله وهي ظنية ولكن قوله فلا ينافيه قطعية المتن ليس في محله ظاهرا
لان المستدل لم يجعل قطعية المتن وحدها منافية للتخصيص بل جعلها
مع قطعية الدلالة منافية له والامر في ذلك هين وان حملت على التقرير
الثاني يعني على ان ما كان ثبوته ظنيا لا يعارض ما كان ثبوته قطعيا

فالجواب

فالجواب منع ذلك كما اشار اليه فلا ينافيه قطعية المتن لا يقال كان الواجب عليه
ان يقول قطعية السند اذ المتن يطلق لغة وعرفا على ما دل على الحكم من النص
لا على السند وهو المراد هنا لانا نقول المراد ان المتن اذا ذكر في مقابلة
الدلالة يراد به السند كما وقع في هذا المقام واذا ذكر في مقابلة السند اريد
ما اذا قيل قطعي السند ظني المتن اعتبر فيه لا اضافة الى الدلالة اي ظني
الدلالة   مثاليه الظاهر بان يشتمل احدهما على حكم ايجابي والاخر
على حكم سلبي واما المتوافقان في الحكم كقولك اكرم بني تميم اكرم بني تميم الطوال
فيجب العمل بهما الاول لحكم البعض وقع مزيد اما لكثرة الاهتمام به او لغرض اخر
ولا اعرف خلافا في ذلك عندي   فاما ان يعلم تاريخهما وذلك بان يكون
في لفظ احد الجزئين ما يشعر بالتقديم او التاخير او بان يضاف احدهما
الى وقت او حال يعلم بها ذلك او بان يكون زمان احد الراويين مقدما على
زمان الاخر او بان يخبر صحابي بتقدم احدهما على الاخر   والاول اما
مقترنين قيل هذا لا يكاد يوجد الا ان يريد بالمقارن المتاخر والمتقدم
الموصولين فهو قسم من المتقدم او المتاخر وقيل هذا انما يتصور في فعل
خاص له مع قول عام   بلا خلاف يوبه بمخالفيه وفي هولا يوبه وبه
لا يبالي به وفي بعض النسخ بعبارة قال المص في الحاشية وهو اشارة الى ما نقله
في النهاية عن بعض من شذ من الجمهور من المخالفة في ذلك انتهى اقول ولعل ذلك
ما نقل عن اصول الحنفية من ان حكم المقارنة وحكم الجهل بالتاريخ واحد وهو
حكم العام ثابت في غير افراد الخاص والتعارض واقع في قدرهما تساويا فيحتاج
الترجيح بدليل اخر   كان نسخا له لا تخصيصا كما ذهب اليه صاحب المنهاج لان
التخصيص انما هو رفع الحكم في بعض الافراد وبيان لعدم ثبوته واذا دخله

حين الخطاب بالعام و ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام يقتضي
ثبوت العمل في جميع افراده والخاص يرفعه عن بعضها وهذا معنى النسخ اقول
هذا انما يتم عند انقضاء شيء من اوقات العمل بالعام واما عند ورود الخاص
في اول اوقات العمل فلا الا عند من لم يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت
الحاجة وحمل قوله بعد حضور وقت العمل على الاول وارادة الثاني قبله في قوله
وان كان بعيدا جدا لان ضمير قبله يعود الى وقت العمل ثم المراد بكون الخاص
ناسخا للعام ح اما انه ناسخ له مطلقا او بمثلنا ولا مع بقاء حكم الباقي فيه على
اختلاف المذهبين وللمرتضى هنا تفصيل لا بأس به من وجه وهو ان العام
كله منسوخ ان غير رفع البعض حكم الباقي بحيث متى فعل لم يكن له حكم في
الشرع ولم يجر مجرى فعله قبل الرفع كنقص الركعتين من الرباع فانه يغير
حكم الركعتين لورود التسليم بعدهما والا فذلك البعض منسوخ دون الكل كاسقاط
عشرة من الثمانين في حد القذف مثلا   وبين ذلك لانتفاء الشرط
التخصيص والنسخ عندهم اعني المقارنة ووقوع الخاص بعد حضور وقت العمل
بالعام والمستفاد من ظاهر هذا الكلام انهم يردون الخاص ح بالكلية
لا يبعد ان يقال انهما بمنزلة الخبرين المتعارضين فيرجح احدهما بوجه
من وجوه الترجيحات   وعزاه بالعين المهملة والزاء المعجمة اي نسبه
وهو الظاهر من كلام علم الهدى ليس في الذريعة ما يدل على ان مذهبه
في هذا القسم هو النسخ غير هذا القول بناء العام على الخاص له شرط لا بد من
اعتباره وهو ان يكونا واردين معا والحال واحدة لان تقدم احدهما
على الاخر يقتضي عندهم النسخ فلا بد من تقييده بالمقارنة وانت خبير
بان هذا على تقدير دلالته على ان مذهبه النسخ لا يختص بصورة التاخير

بل يجري

بل يجري في صورة التقديم ايضا   لنا انهما دليلان قال المص منا الادلة على
ما مر منا اليه انه لو لم يخصص العام المتاخر بالخاص المتقدم لبطل القاطع بالمحتمل
واللازم منتف اما الملازمة فلان دلالة الخاص على مدلوله محتمل لجواز ان يراد به
الخاص فلو لم نخصص العام بل ابطلنا به الخاص كنا ابطلنا القاطع بالمحتمل واما
بطلان اللازم فالفضل يقتضي ح اولى انما عدلنا عنه في الاصل لانه لا يتم الا
في بعض صور المعارضة اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يلزم كونه قطعيا
فلنا ما انتهى قول الخاص وان كان عاما في نفسه محتملا لتخصيصه ببعض
الافراد دلالته على ثبوت الحكم لفرد ما في الجملة قطعية والعام وان كان دلالته
على ثبوت الحكم في بعض الافراد قطعية دلالته على عمومه وثبوته في جميعها ظنية
لاحتمال التخصيص فاذن اذا عمل بعموم العام بطل الخاص بالكلية بحيث لا يتناول
فردا اصلا فلزم بطلان القاطع بالمحتمل واذا عمل بالخاص لزم بطلان ما هو اخفى
اعني العموم لا ما هو قطعي اعني دلالته على بعض الافراد   وما يقال الخ نقل عنه
رد ان هذا الاعتراض للنهاية على الحجة على استدلاله بمثلها على ما صار اليه
حكيناه عنه ولم يجب عنه وهو لا يخ من محل انتهى اقول الظ ان هذا الاعتراض نقض
تفصيلي اذ هو منع لقوله وهو هين عند ذينك المحذورين تقريره لا نم ان تخصيص
العام اهون من نسخ الخاص وانما يكون اهون لو لم يكن النسخ تخصيصا ايضا ولكنه
تخصيص في الازمان الخاصة كما افاده المص دون تقريره الجواب ان النسخ مرجوح بالنسبة
الى التخصيص ولا مساغ لانكاره اما لما مر من ان النسخ رفع الحكم بالكلية والتخصيص
دلالة العام على بعض افراده وهو اهون واما لما يجيء من ان النسخ رفع والتخصيص
لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع ثم انه لما كان مدار الاعتراض
على تسمية النسخ تخصيصا تصدى للفرق بقوله مجرد اشتراك النسخ او التخصيص بالمعنى

المعروف وهو قصر العام على بعض افراده وفى مسمى التخصيص لا يقتضى المساواة بينهما
عند التعارض لان التخصيص بالمعنى المعروف اغلب من المنع للنسخ كما يشهد به الاستقراء
او بصدق المثل المشهور فعند التعارض بينهما وجب المصير الى ما هو اغلب
واكثر بالضرورة لما بيناه ا من ولو بنا الخ اشارة الى ما ذكره اولا من
الدليل على ولوية التخصيص بالنسبة الى النسخ او الى ما ذكره فى الجواب من ان
التخصيص اغلب واكثر من النسخ لان النسخ رفع توضيح ان النسخ رفع الحكم بعد
استقراره من ان التخصيص دفع له قبل استقراره ولا ريب فى ان رفع غير المستقر
اهون من رفع المستقر لا يقال الحكم اما متصد بغاية او مؤبد وعلى التقديرين
لا دفع فيه اما على الاول فلان الحكم بخلاف ذلك الحكم بعد تلك الغاية لا يكون
دفعا لكن يقول صم الى يوم العيد ثم ما يقول يوم العيد لا تصم اذ ليس فيه دفع
قطعا واما على الثانى فلان الحكم المؤبد لا يجوز رفعه للزوم التناقض اذ
حاصله انه مؤبد ليس بمؤبد لانا نقول نحن نختار قسما ثالثا وهو ان الموصوف
بالحكم مقيد بالتابيد اما الحكم فلا يكون مقيدا بغاية ولا مؤبدا بل مطلق فح
يمكن رفعه وابطال استمراره ومحصوله ان قولهم صم رمضان ابدا يحمل ابدا
قيدا لرمضان لا لوجود الصوم ومعناه ان صوم كل شهر من شهر رمضان
الى الابد واجب فى الجملة غير مقيد للوجوب بالاستمرار الى الابد وح دفع وجوب
الصوم معناه عدم استمراره لا يكون مناقضا له اذ قيد التابيد لنفس الفعل
ورفع التابيد انما هو للحكم لا للفعل فلا تناقض ويتاخر وصف كونه
بيانا الاصوب ان يقول ويفارق وصف كونه بيانا علله بانه لا يجوز تا خير
البيان لعل المقصود انه لا يجوز تاخير وصف البيانية عن ذات الموصوف
ولو كان الخاص المتقدم بيانا للعام المتاخر لزم اتصافه بالبيانية

عنه ورود

عنه وورود العام لا قبله فيلزم تاخير البيانية عن البيان وح لا يحتاج الى التوجيه
الذى ذكره المص والجواب عن هذا التعليل على هذا التوجيه ان تاخير الوصف
البيانية عن البيان من حيث انه بيان لا يجوز الخاص قبل ورود العام ليس بيانا
بل هو بيان عند ورود العام والبيانية لا يتاخر عنه ايضا وكانه يريد اى كان
الشيخ يريد بعدم جواز تاخير البيان عدم جواز اخلاء العام عند ارادة
التخصيص من مخصص مقارن له فعبر عن عدم المقارن بالتاخير تسمية اللازم
باسم الملزوم ويلزم على هذا التوجيه ان مذهب الشيخ فى صورة تاخير الخاص
مط سواء كان قبل حضور وقت العمل او بعده هو النسخ والا فلا معنى
اى وان لم يرد بذلك التعليل ما ذكرناه من التوجيه فتعليله بط اذ لا معنى
بجعل صورة تقديم الخاص من تاخير البيان فان الخاص لو كان بيانا لكان
من باب تقديم البيان فكان الحق فى التعليل انه لا يجوز تقديم البيان
لا يكون البيان متاخرا اى غير مقارن لان الخاص المتقدم موجود حين
ورود العام مبين له فالمبين من حيث هو مبين مقارن له وان كان
ذاته مقدما عليه وعندنا انه يعمل بالخاص الخ قال ره يظهر يسير العدول
عن البناء على الخاص الى العمل بالخاص من كلام العبد وكذا سر ابهام الاقسام
انتهى قول السر فى ذلك ان العمل بالخاص يشمل ما اذا كان الخاص متاخرا عن العام
واقعا بعد حضور وقت العمل به فانه يعمل بالخاص لانه ناسخ ولا يبنى العام
على الخاص لان البناء هو انما اذا كان الخاص بيانا انما قال عندنا لان الخاص
عند الجهل بالتاريخ على راى ابى حنيفة والكاحى متردد بين كونه منسوخا
ومخصوصا لاحتمال تقدمه على العام وتاخره عنه فتساقطا عندهما
فى قدر ما تناولاه الى ان يرجح احدهما المرجح والمراد بالاقسام السابقة

تقدم الخاص وتاخره عنه واقترانه للعام ان ورد قبل حضور وقت العمل
حاصله ان الخاص المتاخر اما ان يكون وروده قبل حضور وقت العمل او بعده
وعلى التقديرين اما ان يكون العام والخاص قطعيين او ظنيين او يكون الاول
ظنيا والثاني قطعيا او بالعكس فهذه ثمانية حاصلة من ضرب الاثنين في
الاربع والخاص في اربعة منها وهي جميع الصور القبلية الحاصلة مع ملاحظة الاربع
مخصص وفي ثلاثة منها وهي البعدية مع الاخر ناسخ مردود لانه لا يجوز نسخ القطع
بالظني فقد يرد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا للعام وبين
ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف يقدم والحال هذه
ولسلطان المحققين هنا كلام حاصله انك اذا اردت بقطعية العام قطعية
باعتبار السند او باعتبار الدلالة فعدم جواز نسخه بالظني مم لان النسخ تخصيص
في الازمان ودلالته عليها ظنية وان اردت بها قطعية باعتبار شمول
جميع الازمان فرد الى التخصيص ايض كذلك ولو كانت دلالته على جميع الافراد قطعية
فلا وجه للفرق بينهما اقول قد عرفت غير مرة ان التخصيص اهون من النسخ فيجوز
تخصيص القطع بالظني ولا يستلزم نسخه به واحتمال التخصيص مط اى يتعلق
غير ورود الخاص قبل وقت العمل هذا في حيز المنع كما ستعرفه جهل الحال
اى مع الجهل بتقدم الخاص على وقت العمل وتاخره عنه لكون التاريخ مجهولا لا نعلم
حصول شرط النسخ وهو تاخره والاصل يقتضي عدمه لان وقت العمل متاخر عن العام
قطعا والاصل عدم تاخر الخاص عن العام لانه حادث وان اقتضى تاخره لكنه
معارض بحدوث العام ايضا فالاصل عدم التاخر عن ذلك الوقت ايضا وبهذا
التقرير اندفع ما اورده سلطان المحققين من ان الاصل يقتضي حصول الشرط
لان الخاص حادث والاصل تاخر الحادث فليتامل فالاشتراط انما هو

الدوام

عنه لا اليه تفريع على المتقدم ونتيجة له اى اذا كان التخصيص مقدما على النسخ عند التردد
بينهما ولا يصار الى النسخ الا حيث يمنع التخصيص كما في صورة تاخر الخاص عن وقت
العمل بالعام كان الاشتراط انما هو في العدول عن التخصيص الى النسخ لا عن
النسخ الى التخصيص فحصل قوله لانا نقول الخ ان الشرط انما هو للنسخ دون التخصيص
بل التخصيص يجب المصير اليه عند عدم العلم بحصول المانع منه ومن المبين انه مع
جهل التاريخ لا يعلم حصول المانع ففيه منع لقول المعارض احتمال التخصيص مشروط
بورود الخاص قبل حضور وقت العمل فاندفع ما اورده سلطان المحققين من
ان هذا الجواب عدول عن الجواب المذكور اولا وتغيير له لا تتميم له فلا ينفع في تصحيحه
بل الاصح فهو جواب اخر ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين اى احتمال النسخ
واحتمال التخصيص ايض مشروطا مثل النسخ اذ ما عداه وهو ان يكون العام
والخاص قطعيين او ظنيين او يكون العام ظنيا والخاص قطعيا
انما يتصور في النبوي منها الحصر لم اذ الظاهر ان النسخ يوجد في اخبار
الائمة ع ايضا لان النبي ع علم وصيه كل ما انزل اليه من الناسخ والمنسوخ
وغيرهما فكما انهما يوجدان فيما نسب الى النبي صلى الله عليه واله صريحا كذلك
يوجدان في اخبار خلفائه لا من حيث انه اخبارهم في الحقيقة ليرد ان النسخ
لا يعقل بعد انقطاع الوحي بل من حيث ان اخبارهم في الحقيقة اخبار
التوقف عن البناء اليه مثل عيسى بن ابان والكرخي وابن عبد الله البصري كما
صرح به في الذريعة في القسم السابق اى في القسم السابق على القسم الرابع
يعني القسم الثالث وهو ان يتقدم الخاص على العام ووجه الحجر اى
التوقف بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هناك وهو ان الخاص المتقدم
منسوخ ظ لدورانه الخاص عند الجهل بالتاريخ بين ان يكون مخصصا

انحاء ح
نحو نعمي فرعون الرسولا وتعين عموم كالمعرف بلام الاستغراق اذ جميع الافراد
يخرج
لا يحتمل صدقه على كثرة   فهو ما يدل الا على شايع في جنسه دخل فيه كل ما
عن حد المطلق وانما لم يقل فهو ما لا يدل على شايع في جنسه لئلا ينقض
عكسه بالمهملات   وهو ما اخرج من لشايع فبل بين المعنيين عموم من وجه
لصدق الاول على زيد دون الثاني والثاني على رقبة مؤمنة دون الاول وصدقهما
على هذا الرجل وهكذا بين المطلق بالمعنى الاول والمقيد بالمعنى الثاني لصدقهما
على رقبة مؤمنة وتفارقهما في رقبة وهذا الرجل واما بين المطلق والمقيد
بالمعنى الاول فتباينة فقد ظهر مما ذكرنا ان دالة الشياع اعم من ان يكون بالكلية
او بوجه ما ورد عليه ايضا التنكر في قول المص من شياع نقوله مثلا رقبة مؤمنة
للمثلا ذله فرد اخر غير متناول للكثرة اصلا   والاصطلاح الشايع في المقيد
هو اطلاق الثاني لقائل ان يقول انا نريد بالمطلق المقابل للمقيد بهذا
المعنى ما لم يخرج من شياع صدق على مثل زيد وعمرو وغيرهما من الاعلام الشخصية
وان اريد به المعنى المذكور والا لم يحسن التقابل لصدقهما على مثل رقبة مؤمنة
يختلف
كامر ويمكن ان يجاب بان المراد ما ينفي على شيوعه فليتامل   فاما ان
حكمها المراد بالحكم ههنا المسند دون الحكم الشرعي والنسبة والطلاق الحكم عليه
شايع بوجه من الوجوه اتفاقا اي لا بوجه البيان ولا بوجه النسخ
وادعى اكثر الاصوليين الاتفاق عليه ونقل الشهيد الثاني في قواعده خلافا
عند اتحاد الموجب ونسبة الشيخ الملة والدين في حاشية على الزبدة الى اكثر
الشافعية ولذا حملوا اليد في التيمم على ما اخره المرفق لتقييدها في الوضوء
ومع اتحاد الموجب وهو الحدث   الا في مثل المقيد الخ المراد بمثله كل
ما اختلف فيه الحكمان بان يكون حكم المطلق امرا وحكم المقيد نهيا وتوقف

لاحتمال الاقتران والبعدية او منسوخا لاحتمال القبلية ولا ترجيح لاحدهما
على الاخر فيتوقف ويرجع في الاخذ باحدهما الى دليل فان قلت الخاص حادث
والاصل تاخره قلت العام ايضا حادث والاصل تاخره واعلم ان في قول المص
جنسه
لفظ هو رد وجه التوقف هنا لا فيما سبق بحكم   وهو ما دل على شايع في
اي هو ما دل على فرد شايع اي محتمل الصدق وهو على افراد كثيرة والى هذا
التفسير اشار المص ره بمعنى كونه اي المدلول حصة محتملة لحصص كثيرة اي ممكنة
الصدق عليها اذ الكون تلك الحصة من الحصص المندرجة تحت امر مشترك بينها
وهم
وبين الحصص الباقية في قاره وانما فسرنا الشايع بالحصة ليندفع ما قد يتوهم
من ظ كثير من العبارة ان المطلق ما يراد به الماهية من حيث هي هي وذلك
لان الاحكام انما يتعلق بالافراد لا بالمفهومات انتهى اقول هذا التوهم
خل
لا يجري في ظاهر عبارة المص لان الماهية ليست شايعة في جنسها ثم اقول
البدل
في هذا نحو رجل وحيوان فان الاول دل على فرد محتمل الافراد كثيرة بطريق
مندرجة كلها تحت مفهوم رجل والثاني دل على حصة من الحيوان محتملة لحصة
في ضمن الانسان وحصة في ضمن الفرس وبعدهما مندرجة كلها تحت مفهوم
الحيوان المشترك بينهما وكذا دخل فيه المعهود الذهني مثل اشتر اللحم فانه
استعماله
ايضا مطلق وخرج عنه ما ليس له شيوع بل له تعين شخصي اما بحسب الوضع وا لا
كان علما او بحسب الاستعمال فقط كالمضمرات والمبهمات او تعين نوعي
المفترس
كالاسد والاسامة فان كل واحد منهما يدل بالوضع على حقيقة الحيوان د
مع الاشارة الى تعينها والفرق بينهما ان الاشارة الى التعيين في علم الجنس
اسد
من جوهر اللفظ وفي اسم الجنس المعرف مستفاد من اللام فمفهوم المركب من
بالعهد
ولام التعريف هو مفهوم اسامة وحده او تعين حصة من الكل كالمعهود

الاخر

حكم المطلق على حكم المقيد فيحمل المطلق على المقيد لكن لا على منطوقه بل على مفهومه نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فانه يجب ان يقيد الرقبة بعدم الكفر لان اعتاقها يتوقف على عدم كفرها فانه يقيد المطلق بنفي الكفر انما قال بنفي الكفر لم يقل بالايمان للاشارة الى ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك المقيد حسبما يقتضيه المقام اثباتا ونفيا فاندفع ما قيل من ان المقيد هو الكفر والمطلق لم يقيد به بل بنقيضه وهو الايمان وان كان الاعتاق والملك حكمين لان الحكم هو الاعتاق والظهار موجب له وربما يدفع ذلك بحذف المضاف في حكم الظهار او يختلف لا تفاوت في صور اختلاف الموجب بين ان يكون الحكمان مثبتين او منفيين او مختلفين ولذلك اعرض عن ذكر هذا التفصيل كما اعرض عن ذكر المختلفين في صورة اتحاده فيحمل المطلق على المقيد اجماعا يعني يعمل بالمقيد وتؤثر في المطلق قيده فلا يرد ان الحمل هو البيان ولا يصح دعوى الاجماع عليه لان القول بالنسخ كما ذكر معروف وهذا الاجماع نقله العلامة ره في النهاية واشار اليه الامدي وربما يعطى كلام بعضهم ان هنا قائلا بالعكس وهو ان المقيد يحمل على المطلق بحمل القيد على الاولوية والحق ان هذا القول لم يعرف انتسابه الى احد على انه لو عرف كان شاذا نادرا مخالفا للاجماع فان قلت يجيء ان المطلق بمنزلة العام في افادة الشمول الا ان شمول المطلق البدلي وشمول العام بطريق التناول وان المقيد بمنزلة الخاص وقد صرحوا بان العام والخاص اذا كانا مثبتين يعمل بهما لعدم التعارض بينهما فوجب ان يكون المطلق والمقيد مثلهما والا فما الفرق بينهما قلنا اولا الاجماع فارق وثانيا ان مدلول المطلق فرد من الافراد اي لا بعينه ومدلول المقيد فرد معين فصار المقيد قرينة لما هو مراد بالمطلق بخلاف العام فان

مدلوله جميع الافراد لا بعينها على الاجماع ليكون الخاص معينا له ومما يتفرع على هذا الاصل حمل ضرورة ثلث مسحات مطلقة على خبر ول على المسح بثلاثة احجار بارادة تعدد الالة في الاول فلا يكفي واحد ذو جهات ومنه حمل وضع اليد في خبر التيمم هو مطلق على الضرب هو مقيد اذ هو وضع مع اعتماد دون العكس كما قالوا غفلة منهم عن هذه القاعدة وكونه بيانا لا نسخا اريد بكونه بيانا دلالته على ان المراد بالمطلق عند التخاطب هو المقيد وبكونه نسخا دلالته على رفع حكم الاطلاق فالمقيد للخروج عن العهدة باي فرد كان لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق هو العمل بفرد من افراده والمقيد فرد منه وقد يوجه ذلك بان المطلق هو مهية لا بشرط والمقيد متضمن لها فالعمل يستلزم العمل بها وفيه نظر اما اولا فلان المراد بالمطلق فرد لا بعينه دون المهية من حيث هي كما مر واما ثانيا فلان المراد بالمطلق هو وجوب ايجاد المهية وبالمقيد هو وجوب ايجاد القيد ولا منافاة بينهما ح قطعا فلا يكون العمل بالمقيد موجبا للتجوز في المطلق ولا العكس فلا يصح على هذا التوجيه قول المص وهو جيد اذ ح بخلاف ما اذا كان المراد بالمطلق فردا ما لا بعينه فان الامر ح على ايجاب العمل باي فرد كان ولا ريب في ان العمل بالمقيد يصرفه عن ظاهره ويجعله مجازا وهو جيد يعني ان هذا الاستدلال جيد لم يحتمل التجوز في المقيد بارادة الندب فيه يعني انه افضل افراد المطلق او بارادة الوجوب التخييري بينه وبين غيره من افراد المطلق والفرق بينهما ان الافضلية ملحوظة في الاول دون الثاني او احتمل التجوز في المقيد على احد الوجهين ولكنه يكون مرجوحا بالنسبة الى التجوز في المطلق بحمله على المقيد فان حمل المطلق على المقيد فان حمل المطلق على المقيد ح متعين لعدم المعادل واما مع التساوي

احتمال التجوز في المطلق واحتماله في المقيد فيشكل الحكم بترجيح المطلق المجاز
على المقيد المجاز بل يحصل التعارض بينهما فيتساقطان ويبقى المطلق سليما
عن المعارض فيعمل به ومحصله ان هذا الاستدلال موقوف على كون الامر في
المقيد محمولا على الوجوب العيني وهو ممنوع لجواز حمله على الندب او الوجوب
التخييري مجازا او الامر بالمطلق على التقييد بقرينة محمول على اطلاقه وقرينته
له لو ثبت ان التجوز في المطلق راجح على التجوز في المقيد باحد الوجهين
تم الاستدلال اما مع تساويهما فلا بل يبقى المطلق على اطلاقه وقد يجاب بان
حمل الامر المقيد على الندب مجاز قطعا وحمل المطلق على المقيد ليس بمجاز ولهذا
لو اتى بالمقيد قبل الامر به كان ممتثلا على ان زيادة التخيير من الامر بالمقيد لا يخ
من بعد لانه لا يدل على الافراد فضلا عن التخيير فيهما وقد اشار يعني
اشار العلامة في النهاية الى اشكال التعارض بين المجازين واجاب
بانه لا بد لترجيح احدهما من مرجح والمرجح لمجاز المطلق لان حمله على المقيد
يقتضي يقين البراءة والخروج عن العهدة لانه ان كان مطلقا بالمقيد
فهو المامور به وان كان مطلقا بالمطلق وهو متضمن للمامور به بخلاف
حمله على اطلاقه والاتيان بفرد اخر غير المقيد فانه لا يحصل معه يقين البراءة
لجواز ان يكون المامور به هو المقيد وقد اخذه بعضهم استدلالا صحيحا
وبعض متاخري اصحابنا اولا بما مر من غير تعرض لاشكاله وجعلوا ثانيا
ما ذكره العلامة ره في الجواب عنه دليلا مستقلا على حمل المطلق على المقيد
وهو كما ترى غير سديد لان الدليل الاول لا يتم بدون ضم الثاني اليه والا لورد الاشكال
عليه ويصير تخصيصه بنحو المؤمنة تخصيصا اراد بالتخصيص هنا المعنى
اللغوي الشامل للتقييد والتعبير عن التقييد بالتخصيص بناء الى ما هو

المقص

المقصود من رجوع احدهما الى الاخر فحكمه حكم التخصيص اي حكم التقييد
حكم التخصيص في كونه دفعا لا حكم النسخ في كونه رفعا واورد عليه بان تساويهما
في الاخراج لا يوجب لا يوجب تساويهما في الحكم لان بينهما فرقا اخر يقتضي اختلافهما
فيه لان في التقييد حكما شرعيا وهو جواز اعتاق الكافرة بخلاف الخاص فانه
يدل على بعض ما يتناوله العام فجاز ان يكون بيانا فلا يجوز حمله على النسخ
مع جواز حمله على التخصيص الذي هو اهون ويمكن دفعه بان الحكم الذي يدل
عليه المقيد ليس الا وجوب الاقتصار عليه والخاص مثله في ذلك فلا فرق بينهما من هذه
الجهة فلا يتفاوت الحكم فيهما فكان الخاص المتاخر فيه نظر من وجهين احدهما
انه ان اراد الخاص المتاخر مطلقا سواء كان قبل وقت العمل بالعام او بعده بيان للعام
لا ناسخ فممنوع لانه قد صرح سابقا ان الخاص المتاخر عن الوقت ناسخ وان اراد ان
الخاص المتاخر عن العام قبل وقت العمل بيان فهو مسلم لكن اللازم هو ان المقيد
المتاخر اذا وقع قبل وقت العمل بالمطلق بيان مطلقا وهو في المقيد لم يقل بهذا
التفصيل وثانيهما ان العام والخاص ان اعتبرهما مثبتين فالقوم كلهم يعملون
بهما جميعا ولا يحملون احدهما على الاخر وان اعتبرهما متخالفين فلا يصح
قياس المطلق والمقيد المثبتين عليهما وهو فرع الدلالة بيان لبطلان اللازم
ولم يتمسك لبيان المجاز خلاف الاصل كما تمسك قطب المحققين لئلا يرد عليه
ان المجاز خير من النسخ والمراد بالدلالة الدلالة على وجه الارادة بخصوصه كما
يدل عليه قوله لكان المراد بالمطلق هو المقيد وقوله لا دلالة على مقيد
مندرج تحته نعم يمكن نقضه بالعام والخاص فما هو جوابه فهو جوابنا
والجواب ان المعنى المجازي فالدليل في الحاشية الجواب المشهور بين القوم
هو ان هذا اللازم لهم اذا تقدم المقيد فانهم يقولون المراد بالمطلق ح المقيد

فيجب لا لته عليه مجازا وايضا فانه لا ذم لهم اذا في تقييد الرقبة بالسلامة مجازا فما هو
جوابكم في الصورتين فهو جوابنا ونوقش فيه بان جوابهم في الصورة الاولى ان
تقدم المقيد بها يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد وهو المعنى
بالدلالة عند علماء الاصول والبيان وفي الثانية انهم لا يسلمون تناول الرقبة
لما يكون ناقصا في كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة حتى يكون دلالتها على
المسلمة مجازا ولو سلم فانتقال الذهن عن المطلق الى الكامل ظاهر لا مدفع له
وانت تعلم ان شيئا من الجوابين لا يمكن ان يجاب في موضع النزاع فلذلك
لم يتعرض لجواب المشهور اقول قوله فانه لا لزوم لهم في تقييد الرقبة بالسلامة مجازا
نقض اجمالي لدليل الاول تقريره انهم يقيدون الرقبة بالسلامة من العيوب مع
ان اللفظ لا دلالة عليها لانه متناولها وللمعيبة فالبعض لا فاصل الفرق بين
النقيضين ان الثاني لا اصل الدليل والاول لمقدمة مثاله يقول في كفارة
الظهار لا تعتق المكاتب ولا تعتق المكاتب الكافر قاله في الحاشية المشهور هنا
التمثيل بلا تعتق مكاتبا كافرا وليس على ما ينبغي لانه من تخصيص العام لا من تقييد
المطلق اقول عدوله عن المثال المشهور الى المثال المذكور والتقييد بعدم قصد
الاستغراق ليصير المثال من تقييد المطلق يحصل التخلص عما اورده العضدي
على المشهور من انه من تخصيص العام لا من تقييد المطلق بناء على ان النكرة في سياق
النفي تفيد العموم فيتوجه عليه ما اورده سلطان المحققين ولا منافاة على هذا
التقدير بين مفاد المطلق المنفي لا تعتق مكاتبا من المكاتبين على سبيل البدل
والاجمال من غير قصد الى الاستغراق والعموم فيكفي لامتثاله عدم عتق واحد
من المكاتبين على سبيل البدل والاجمال فقط ويحتمل ان قوله لا تعتق
مكاتبا كافرا بيانا لهذا الفرد المنفي فمن اين يحصل الحكم بعدم اجزاء اعتاق

المكاتب اصلا كما قالوا في حكم هذه المسئلة بناء مع اعتبار مفهوم الصفة في قولنا
لا تعتق المكاتب الكافر فانه يدل على صحة غير الكافر فظهر بما ذكرنا ان حكم المسئلة لو لم يكن
من تخصيص العام فمحل التامل والنظر لولا الاجماع وثانيا من ان الضرر من كون اللام
للاستغراق كانه يجعل المثال من تقييد المطلق واخراجه من العموم ولا يخفى ان
اللام هنا داخلة على المنفي فعلى تقدير كونها للاستغراق لا يصير النفي عاما ولا
يفيد الكلام عموم النفي بل نفي العموم ويكون تحققه وصدقه بنفي فرد ما من الافراد
فلا وجه لنفي الاستغراق اقول يمكن ان يتكلف ويدفع الاول بان الاحتمال المذكور
احتمال ابعد لوقوع الاجماع على خلافه كما صرح به ولان حمل نفي المقيد على نفي
المطلق يوجب جواز العمل بهما اذ يجوز العمل بنفي المقيد كما يجوز العمل بنفي فرد
اخر للمطلق بخلاف العكس فانه لا يجوز الا العمل بنفي المقيد فان قلت هذا يجري
في الاثبات ايضا وهم صرحوا بخلافه حيث حملوا المطلق على المقيد قلت لو لم يكن
في الاثبات اجماع على ما صاروا اليه لكان حكمه حكم النفي ايضا الا يرى ان المطلق والمقيد
بمنزلة العام والخاص وقد صرحوا بانهما اذا كانا مثبتين وجب العمل بهما
فكان ينبغي ان يكون حكم المطلق والمقيد اذا كانا مثبتين كذلك الا ان الاجماع
صار فارقا بينهما ثم ان حكم هذه المسئلة واللازم من العمل بنفي المطلق على سبيل
البدل هو اجزاء اعتاق المكاتب عموما على سبيل البدل لان النهي عن الاشياء
على سبيل البدل يوجب عدم الاجزاء كذلك وهذا هو المراد بقوله فلا يجزي
اعتاق المكاتب اصلا اي لا كافرا ولا غيره على سبيل البدل ولا ريب في صحة هذا
التفريع كيف وهو مثل المثال المعدول اليه في انه يفيد نفي العموم واما مفهوم
الصفة فعلى تقدير حجيته انما يعمل به مع عدم معارضته بما هو اقوى وههنا
قد عارضه الاجماع ويمكن دفع الثاني بان استغراق اللام يمكن اعتباره بوجهين

احدهما اعتباره بوجهين احدهما اعتباره قبل وروده لنفي وهو حيث قيد
في الكلام والنفي يعود اليه فيفيد عموم النفي ولذا قالوا النفي في كلام المقيد
يرجع تارة الى القيد وتارة الى المقيد واخرى الى المجموع ومما لم يكن المثال
المعد وما اليه من باب تقييد المطلق الا باعتبار الاول تعرض المص الى نفي اراده
اعتبار الثاني بقوله حيث لم يقصد الاستغراق اي لم يقصد استغراق
النفي وعمومه اذ المثال على تقدير قصده من تخصيص العموم لا من تقييد المطلق
فان قلت ما ذكرت من الوجهين يجري في المثال المشهور ايضا فما الفائدة في
العدول عنه قلت اعتبار الاول لا يجري في المثال المشهور لان استغراق النكرة
الواقعة في سياق النفي لا يتصور حصوله قبل ورود النفي والمثال المشهور نفي
في التخصيص بخلاف المعد وما اليه لعدم المقتضي له كان الحمل بالمطلق لا يوجب طرح
المقيد ولانه لو قال اوجبت عليكم في كفارة القتل رقبة مؤمنة وفي الظهار رقبة
مطلقة اي رقبة كانت لم يكن احدهما منافيا للاخر فلا يكون تقييد احدهما
مقتضيا لتقييد الاخر وذهب كثير من مخالفينا بنقل عن اكثر الشافعية الى ان المط
في هذا القسم يحمل على المقيد ان اقتضى القياس تقييده بان وجد علة التقييد
مشتركة بينهما كزيادة القربة في المثال المذكور مثلا وذلك لان القياس دليل
شرعي فلو حملناه عليه لكنا عاملين بالمطلق والمقيد والقياس ولو لم يحمل
لزم ترك احدهما مع زيادة وهي ترك القياس ايض والاصل عدم الترك فضلا
عن الزيادة وان لم يقتض القياس تقييده لا يقيد المطلق لعدم دليل يقتضيه
كالصوم في كفارة اليمين فانه لما ورد في احدهما التتابع دون الاخر ولو لم يوجد
علة التقييد مشتركة بينهما حمل كل واحد منهما على ما ورد وهو باطل لانه لا يلزم
من عدم الحمل ترك احدهما لظهور ان كل واحد منهما معمول به في على ما ورد غاية ما

في الباب

في الباب انه لزم عدم العمل بالقياس ونحن نلتزمه وربما نقل عن شذوذ
من الشافعية انه يحمل المطلق على المقيد مطلقا سواء تحقق بينهما جامع او لا
لان كلام الله تعالى واحد بعضه يفسر بعضا وهو باطل ايضا لانه ان اراد به كلامه
الازلي فمع عدم ثبوته يرد اولا ان الكلام ليس فيه وثانيا انه لم يختلف تعلقا
باختلاف المتعلقات فلا يلزم من تعلقه باحد المختلفين بنحو الاطلاق
تعلقه بالاخر كذلك والا لزم ان يكون امره ونهيه باحد المختلفين امرا ونهيا
بالجميع وان اراد العبارة الدالة عليه فلا خفاء في تكثرها واختلافها فان منها
العام والخاص والظاهر والمأول والمجمل والمبين وغيرها فلم لا يجوز فيها الاطلاق
والتقييد على انه قد اعترف بثبوتهما في بعض الصور المجمل هو ما لم يتضح دلالته
المراد بحسب القرينة حيث ان الكلام في الموضوعات بل في المستعملات لا ان المجمل
ما الدلالة وهي غير واضحة فلا يصدق الحد على المهمل وان كان المفهوم من هذه
العبارة اعم منه لان انتفاء اتضاح الدلالة اعم من ان يكون لانتفاء الدلالة
او لانتفاء الاتضاح ثم الدلالة اعم من ان يكون لفظية او عقلية حقيقة
او مجازية لان الاجمال قد يكون في العقل ودلالته عقلية وفي المجاز حيث
تعدد المجازات مع عدم قرينة معينة لاحدها ومع تعذر ارادة الحقيقة سواء
كان معنى الحقيقي مفهوما كليا مشتركا بين تلك المجازات كالكلي اذا اريد به
واحد من افراده بعينه من غير قرينة معينة له مع تحقق الصارف عن الحقيقة
او لا كما في سائر المجازات لا يقال الحد يصدق على لفظ يراد به معناه
المجازي مع عدم صارف عن الحقيقة اذ دلالته على المراد غير واضحة وقد
صرحوا بانه ليس بمجمل فلا يكون الحد مانعا لانا نقول المذكور في الحد هو
عدم ايضاح الدلالة مط لا عدم اتضاح الدلالة على المراد وهذا اللفظ دلالته

دلالته واضحة وان لم يكن على المراد فلا يصدق عليه على انه لو كان المراد
نفي اتضاح الدلالة على المراد لقلنا دلالة هذا اللفظ على المراد واضحة اذا
المراد اعم من ان يكون مرادا بحسب قانون الاستعمال وقانون استعمال اللفظ
في المعنى بلا نصب قرينة صارفة عن الحقيقة يقتضي ان يكون المراد هو الحقيقة
دون المجاز فيصدق على هذا اللفظ ان دلالته واضحة على ما هو مراد بحسب
القانون وان لم يكن مرادا بحسب الواقع فهذا عند من قال بانه ليس من المجمل واما من
قال انه مجمل فلا حاجة الى هذه التكلفات على وجه وقوعه كما اذا صلى
النبي صلى الله عليه وآله صلوة ولم يظهر وجهها من الوجوب والندب وكما اذا قام من الركعة
الثانية من غير تشهد فانه يحتمل الجواز او السهو واما اللفظ المركب الاجمال
في اللفظ اما من حيث انه مركب من الغير او من الاجزاء او من حيث انه مركب مع الغير
او لا بشيء من الحيثيتين الثالث هو الاجمال في المفرد كالمشترك فانه لا اجمال
في اجماله بعد الاستعمال وان لم يعتبر تركيبه والاول هو الاجمال في المركب من حيث انه
مركب كما في قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن
فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فانه
لا اجمال في العفو ولا في اليد ولا في النكاح بل في مجموع الذي بيده عقدة النكاح
من حيث هو لتردده بين الزوج فرجع كل المهر الى الزوجة وبين ولي الزوجة
فيعود كله الى الزوج والثاني هو الاجمال في مرجع الضمير وفي المخصوص بمجهول
فانه لا يتصور الاجمال فيهما بدون اعتبار تركيبهما مع المرجع والمجهول
فالاجمال فيهما في المفرد لكن بشرط انضمامهما مع الغير ولذا جعلهما من اقسام
الاجمال في المركب ومثل الاجمال في المجازات المتساوية مع تعذر الحقيقة
لان الاجمال فيهما لا يتصور بدون ملاحظة التركيب اذ لا يمكن الحكم بتعذر الحقيقة

بدونه وانما اعتبرنا تساوي المجازات لانه اذا كان احدها راجحا دل اللفظ عليه
دلالة ظاهرة وذلك الرجحان يكون اما لان البعض اقرب الى الحقيقة كما في العام
المخصص فان كل الباقي اقرب الى الحقيقة من بعضه ولانه اظهر عرفا كقوله حرمت
عليكم الميتة اي كلها فان تقديره اظهر من البيع او شرى لا البيان ونحوها
او لنحو ذلك كالمخصوص بمجهول سواء كان التخصيص بمتصل كما ذكره او منفصل
كقولك هذا العام مخصوص فلا اجمال لان دلالته واضحة وان لم يكن على المعنى
المراد ههنا وقد مر تحقيقه الى الاشاجع الاشاجع جمع الاشجع بفتح الهمزة
او كسرها وهو اصل الاصبع الذي يتصل بعصب ظاهر الكف والى الزند موصل
طرف الذراع في الكف ولبس يجري توضيح لكون اليد مشتركا لفظيا بين كل
العضو وكل جزء مذكور منه اذ لو اختص بالكل لما كان بينها وبين الانسان
المختص بالكل تفاوت في عدم الاطلاق على الابعاض واللازم باطل قطع
يده وقد يجاب بان القطع ههنا بمعنى الابانة والتجوز انما وقع في اليد لان المراد
بها ذلك البعض المبان موقوف على ضميمة القرينة على والقرينة على الاطلاق
المذكورة هي الغاية فان قولك بمجرده لا يقتضي اجمال لعنى ان بمجرد كون استعمال
اليد في الابعاض متعارفا من غير اثبات ان ذلك الاستعمال حقيقة لا يقتضي
الاجمال فيها مطلقا اي عند جماعة من المحققين نحو القول المذكور سواء كان
الفعل المنفي شرعيا او لا وسواء كان لغويا ذا حكم واحد او لا لنا ان ثبت
كونه حقيقة شرعية يعني ان كون الصلوة حقيقة شرعية والصوم والنكاح
كذلك في الصحيح منها دون الفاسد كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صوم صحيح
الا بكذا وكان دالا على ان الفاتحة جزء والبيت والولاية شرط لتحقق الحقيقة
الشرعية ونفي المسمى وهو الحقيقة الشرعية ممكن باعتبار انتفاء الجزء والشرط

وقد اخر الشارع به فيتعين للارادة لان الاصل ان يحمل كلام الشارع على حقيقة
بلا مانع ولا اجمال ولا يجوز حمله على نفي الصحة لانه بنا في الفرض المذكور وهو كون
هذه الالفاظ حقيقة شرعية في الصحيح كان متعينا ايضا اي كون نفي الحقيقة
العرفية يعني نفي الفائدة متعينا ايض كما ان نفي الحقيقة الشرعية كان متعينا
في الفرض المذكور لوجوب حمل الكلام على الامر المتعارف ولو فرض انتفاؤه
ايضا اي لو فرض انتفاء الحقيقة العرفية والشرعية كلتيهما وكان نفي الحقيقة
غير مقصود لتحققها فلا بد من اضمار ليصح النفي اليه حذرا من اهمال اللفظ
وكل واحد من نفي الصحة ونفي الكمال يصلح لذلك ولكن الاول اقرب الى الحقيقة
لمشاركتهما في عدم الجدوى راسا في عدم جميع الصفات بخلاف نفي الكمال
فانه ليس بهذه المشابهة فكان ابعد وارتكاب اقرب المجازين الى الحقيقة اولى
من ارتكاب ابعدهما فلا اجمال واعترض بان المجاز تابع للدلالة على الحقيقة فاذا
انتفت انتفى المجاز ايض لوجوب انتفاء الفرع عند انتفاء الاصل الجواب ان المنفي
هو الارادة دون الدلالة والفرق بينهما ظ لا يقال هذا اثبات اللغة
بالترجيح اي هذا المذكور من اثبات اولوية بعض الاحتمالات والحكم بان اللفظ
مستعمل فيه اثبات اللغة بالترجيح الذي هو بيان الاولوية وهو بط لانكم
تمنعوه في اللغويات وقلتم طريقها النقل فقط وليس منه اي ليس هذا
الذي ذكرنا من اثبات اللغة بالترجيح اذ ما قلنا ان اللفظ موضوع لكذا لا
الاولوية بل قلنا احد المجازات مرجح على غيره بكثرة تعارفه لقربه الى الحقيقة
دون ذلك الغير وهذا جائز بالاتفاق لكونه قاعدة مجمعة ممهدة عند جميع ارباب
الاصول قال قطب المحققين لا ينبغي ان يحمل التعارف على تعارف الشرع او اللغة
اذ التقدير انتفاء العرفيين بل ينبغي ان يحمل على عرف الاصوليين واورد عليه

بعض

مصطلح
بعض الافاضل ان ذلك كلام بازاء الشامل فان كلام الشارع لا يرد على ما هو
توهم نشأ العدم بل الجواب ان المراد تعارف الاستعمال المجازي لمثل هذا الكلام
وهو لا ينافي انتفاء العرفيين ولذلك يقال هو كالعدم بيانا لبيان
وجه المشابهة التي هي العلاقة المصححة للمجاز فيظهر ان ذلك ليس من اثبات اللغة
بالترجيح بل من باب المجازات المعتبرة عند اطلاق اهل اللغة احتج الاولون
بان عرف المتشرعة في مثله مما نفي الفعل فيه او لفعل صريحا مختلف فيفهم منه
نفي الصحة تارة كالصلوة بغير طهور ويفهم منه نفي الكمال اخرى كلا صلوة كاملة
الا بكذا فكان للفظ متساويا فيهما متردد ابينهما ولزم الاجمال والجواب منع
اختلاف عرفهم وفهمهم لو سلم فانما هو باعتبار اختلافهم في انه هل هو ظ
في الصحة او في الكمال فذهب طائفة الى الاول وذهب طائفة الى الثاني فعلى
هذا كل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظ عنده ولا يردد فهو ظاهر عنده
لا مجمل الا انه ظاهر عند كل طائفة في شيء ولو نزلنا الى التسليم ترددهما
بينهما فكونه على السواء ممنوع فيه نظر لان التسليم التردد مستلزم لتسليم المساوات
اذ لا تردد مع رجحان احدهما فمنع المساواة بعده من قبيل منع اللازم
مع تسليم الملزوم وهو غير معقول اللهم الا ان يكون عدم التردد مستندا الى كل
واحدة من الطائفتين لا يجوز حمل اللفظ على ما ذهب اليه الاخرى في الجملة
فهو بتوجيه منع مساواتهما الان هذا مع كونه تكلفا بنافي قوله ظاهر في
الصحة او في الكمال والمناسب ان يقول نص فيه لظ والجواب مما قدمنا
اي في الجواب عن حجة الاولين تقريره انا لا نسلم ان له حكمين عند الجميع بل له
حكم عند كل طائفة فلا اجمال عندهما ولو سلم فكون الاحتمالين متساويين
ممنوع بل نفي الاجزاء اقرب الى الحقيقة لان الفعل الذي ليس بصحيح اقرب الى العدم

من الفعل الصحيح الذي ليس بكامل وحمل اللفظ الى اقرب المجازات اولى
في التحريم المضاف الى الاعيان وكذا في التحليل المضاف اليها نحو احلت
لكم بهيمة الانعام وانا احللنا لك ازواجك واليوم احل لكم الطيبات
الى غير ذلك وكذا في الواجب والمندوب المضافين اليها انما هو تحريم الفعل المقصود
من ذلك ان كان المقصود صفة للفعل فذلك اشارة الى المذكور من الاعيان وان كان
صفة لتحريم الفعل فذلك اشارة الى التحريم المضاف الى الاعيان ولا يخفى ان المقصود
من العين قد يكون افعالا كثيرة فاما ان يقدر واحد بعينه بناء على ان ما يقدر
للضرورة يقدر بقدرها فيلزم الاجمال ويخصص كلام المص بما عدا هذه الصورة
واما ان يقدر الجميع حذرا من الترجيح بلا مرجح كما قالوا في لام الحقيقة في مقام الخطابي
فلا اجمال والاصح هو الثاني لئلا يلزم فوات المقصود ويمكن حمل كلام المص على
هذا ايضا بان يريد بالفعل المقصود اعم من الواحد والاكتفاء بمثال الواحد
اقتصارا على اقل المراتب فاذا قيل حرم عليكم نشرا لما الفا ولا على سبيل التفصيل
وذلك في قولهم ذلك لف بعد النشر لذلك اللف المفصل على سبيل الاجمال وهو
النوع من اللف وهو ان يذكر متعدد على التفصيل ثم يذكر ما لكل ويرتب بعده
يذكر ذلك المتعدد على الاجمال فيقع النشر بين احدهما منفصل والاخر
مجمل لطيف مملكة غريب منه بحيث كما تقول ضربت زيدا واعطيت عمروا وخرجت
من بلد كذا للتاديب والاكرام ومخافة الشر فعلت ذلك اي ذلك المذكور من الضرب
والاعطاء والخروج فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا اشارة الى ان مثل ذلك
وان كان مجازا في اللغة حقيقة في العرف حتى انهم يفهمون هذا المعنى من غير
تقدير الفعل في نظم الكلام ولو نزلنا عن كونه حقيقة عرفية لوجب حمل اللفظ
عليه ايضا لانه راجح على غيره من المجازات ولا يمكن اضمار الجميع تفصيله

انه

انه اما ان يقدر جميع ما يمكن تعلقه بالعين من الافعال والتصرفات
او لا يقدر بشيء منها او يقدر بعض معين او غير معين والثلاثة الاول
باطلة فتعين الرابع وهو الاجمال اما بطلان الاول فلانه افراط وتجاوز عن
الحد لان ما يقدر للضرورة فصحيح اللفظ يقدر بقدرها واما بطلان الثاني فلانه
يلزم اهمال اللفظ وهو غير مناسب لكلام الحكيم هذا اذا لم يرد تعلق التحريم بالفعل
اصلا واما اذا اريد تعلقه به لكن لا باعتبار تقديره في نظم الكلام بل باعتبار
انه اطلق العين عليه من باب اطلاق المحل على الحال كما ذهب اليه بعض الحنفية فيعود
الكلام ح الى هذا الاطلاق ويجري فيه الاحتمالات الاربعة المذكورة والكل باطل غير
الاخير واما الثالث فلعدم دليل على خصوصية شيء منها فيلزم الترجيح بلا
مرجح ولقائل ان يقول كما ان في الاول محذور التجاوز عن قدر الضرورة كذلك
في الرابع محذور الاجمال فلا وجه لترجيح الرابع على الاول ولا يقال اضمار البعض
لا يفضي الى تعطيل دلالة اللفظ مط لامكان معرفة تعيين مدلوله بدليل اخر
واما محذور الجميع فلازم مط والتزام المحذور الدائم اقبح من التزام المحذور
الذي لا يدوم لانا نقول ذلك معارض بان اضمار الجميع اولى من اضمار البعض لان
الاضمار في اللغة اكثر من الاجمال كما صرح به الامدي واعلم ان النزاع انما هو فيما
اذا كان الفعل الصالح للتقدير متعددا واما اذا كان واحدا كما في قوله تعالى
واسئلوا القرية فلا اجمال اتفاقا كما صرح به الفاضل الدري وينقسم المجمل
اي ينقسم المبين بالكسر كالمجمل الى الاقسام المذكورة وعود الضمير الى المبين
بالفتح بينا في الامثلة المذكورة لتلك الاقسام قال بعض المحققين تشبيه
المبين بالكسر غير ملائم والملائم هو تشبيه المبين بالفتح به وايضا البيان
بالمفرد لم يذكره احد من الاصوليين اقول انت تعلم ان الفاء غير ملائم اذ المتغا

انا اذا شترکا في امر صح تشبيه احدهما بالاخر وان البيان بالمفرد وان لم يذكره
صريحا مندرج في البيان بالقول الذي ذكره لان القول اعم من ان يكون مفردا
او مركبا على ان ذلك احتمال عقلي اذ يجوز ان يكون المفرد مختصا باحدى معنى
المشترك فيبين ذلك المشترك بذلك المفرد ولا فساد فيه على الاصح وهو
الاصح لان مشاهدة افعاله من الصلوة والحج وغيرهما ادل على معرفة تفاصيلهما
من الاخبار عنها بالقول ولهذا يقال ليس الخبر كالمعاينة واذا كان الفعل اولى
كان البيان اولى ولانه واقع فهو جائز اما الوقوع فلا بيحى من بيان الصلوة
والحج بالفعل ولبعض الناس خلاف في الفعل ضعيف قال الفعل اطول من القول
فلو بين به لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله وهو باطل والجواب ان الفعل لا نم ان
اطول من القول بل قد يعكس كما ترى في فعل الركعتين وبيان ما فيهما بالقول
من الافعال والاذكار والتروك والشرائط فان ما يقع فيه الثاني من الزمان اكثر
مما يقع فيه الاول بكثير وان علم فلا نم لزوم تاخير البيان اما لان التاخير انما يتحقق
اذا لم يشرع عقيب الامكان وهذا قد شرع فيه وانما الفعل هو الذي يستدعي زمانا
ومثله لا يسمى تاخيرا واما لان التاخير انما يلزم لو لم يكن كل جزء من اجزاء الفعل
يصلح ان يكون لكل جزء من اجزاء المحل واما اذا صلح فلا نم لانما يكون متاخرا من
الاجزاء يكون للشروع ببيان الجزء الاخر من الفعل ولئن سلم فالتاخير لا لغرض
لا يجوز واما معه كما فيما نحن فيه وهو سلوك اقوى الطريقين فهو جائز
على ان تاخير البيان انما يمنع عن وقت الحاجة وهذا لا يتاخر عنه فيجوز
في اظهر الوجهين قاله والوجه الاخر انها ليست بيانا للاولى وانما
هي ابتداء تكليف بعثوا وسالوا وبالغ السيد في الاحتجاج على انها بيان
واطال القول في ذلك في الذريعة كقوله هلوا كما رايتموا في اصلي ان قلت

بم عرفتم ان البيان هو فعله دون هذين القولين كما ذهب اليه بعضهم قلت
عرفنا ذلك بانه لم يشتملا على تعريف شيء من الصلوة والحج على انهما يحتاجان
الى البيان لتحقق الاجمال فيهما ولم يقع بعدهما قول يبينهما فبان انهما انما هو بالفعل
وبذلك ايضا يتم المطلوب لا خلاف بين اهل العدل في عدم جواز تاخير
البيان عن وقت الحاجة ووجهه ورد الاجماع ان التاخير عن وقت الحاجة
تكليف بما لا يطاق اذ هو في ذلك الوقت مكلف بالاتيان بالمراد مع انه
غير عالم به وهو محال والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة كما قد عرفت في المطلب
الثالث ان السيد ذهب الى انه ليس في اللغة صيغة تدل على العموم وحده بحيث
لو اطلقت عن كانت مجازا بل كل ما يدعى فيه العموم من الالفاظ فهو عنده
مشترك في اللغة بينه وبين الخصوص لكنه نقل في عرف الشرع الى وجوب الاستغراق
فلا يجوز تاخير بيانه ومحصله ان لفظ العام لو كان مستعملا في اللغة جاز التاخير
ولو كان مستعملا في الشرع لم يجز بعد العام النظر من النخ فيه اذا زاد ونانخ
والمراد هنا اعطاء النظر حقه ان الاجماع من الكل واقع قاله نقل الاجماع كل
من العامة الغزالي في المستصفى وادعى وجوب تاخير النسخ فضلا عن حسنه
مع ما فيه من ابعد يعني يرد على العلامة في الحكم بوجوب اقتران بيان
المنسوخ امور الاول انه مستبعد الثاني انه مخالف لما هو معروف بينهم من
اشتراط تاخيره والعد ولعن المعروف الى المستبعد مستبعد الثالث انه
مخالف لحكم ايضا لانه جعل تاخير بيان المنسوخ شرطا لتحقق النسخ فهذا الحكم
اما غفلة عنه او عدول عن اشتراط التاخير وكلاهما بعيد واما ما
يوهمه ظاهر عبارة السيد دفع يمكن ان يقال ان المخالفة بين العلامة
والسيد في امرين اخرين من غير جهة النسخ فلا يصح قولك ولا يكاد يظهر

الى اخره تقريرالدفع ان كلام السيد في الاحتجاج مشعر بالموافقة في كلا الوجهين
يعني انه عمم المنع لكلما له ظاهر واكتفى بالبيان الاجمالي هو القول الاول
وهو جواز تاخير البيان اجمالا وتفصيلا في المجمل والظاهر الى وقت الحاجة
كعزم المكلف وتوطين النفس الخ اورد عليه الغزالي بان مثل هذا يتصور في خطاب
العربي بالزنجية مع انكم لا تجوزونه بيان ذلك ان المخاطب وان لم يفهم شيئا
يعلم ان خطاب الحكيم لا يكون عبثا فيعتقده ويوطن نفسه كما ذكرتم فلا فرق بين
الامرين قال السيد رضي الله عنه في الذريعة ولقائل ان يفرق بينهما بان المخاطب
بالمجمل يفصل بين انواع الخطاب وضروبه وانما يلتبس عليه تفصيل ما تعلق الامر
بخلاف الخطاب بالزنجية فانه لا يفصل المخاطب بين كونه امرا او نهيا او خبرا
او استفهاما او عرضا او تمنيا او شتما او قذفا او مدحا او ذما فاندفع
الاستعداد والتوطين وايضا تاخير العلم الخ فيه شيء وهو ان الخصم انما
يجعل العلم ذاتا وصفة شرط الصحة التكليف وهو متحقق في صورة تاخير الاقدار
الا اذا كان اعتباره لاجل حصول القدرة عليه حين الخطاب وليس كذلك لفظ
موضوع لحقيقة اراد بها الحقيقة الشرعية لان لفظ العام عنده حقيقة
في العموم شرعا لا لغة لان المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه هذا
في نحو المشترك واما في المتواطي فلا الا ان يقال هو مستعمل في معناه الاصلي
والخصوصية مستفادة من القرينة الثاني ان جواز التاخير الخ يعني
ان جواز التاخير يقتضي ان يكون المتكلم قد دل على شيء بلفظ فلا يصح قصد
ذلك الشيء بذلك اللفظ لان لفظ العموم مع تجرده عن القرينة الخصوص
يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به مجردا عنها فان دل به على الخصوص فقد دل
على ما لا يفيده وهو غير صحيح وان دل به على العموم فقد دل به على ما لا يريده وهو ايضا

وهو ايضا غير صحيح

غير صحيح فان قيل انما يستقر توضيحه ان المتكلم لم يدل بالعام المجرد قبل
وقت العمل على العموم ولا على الخصوص بل دل عليهما في وقت الحاجة لانه ان ذكر
فيه البيان فقد دل على الخصوص وان لم يذكره فقد دل على العموم فلا يرد شيء
من المحذورين قلنا توضيحه الخ حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة
اللفظ على معناه بالضرورة فان دل اللفظ على العموم فيه عند تجرده عن
البيان فانما يدل لشيء يرجع اليه يعني الوضع وهو متحقق قبل وقت الحاجة
فالمحذور باق بحاله على ان وقت الحاجة انما يعتبر جواب اخر عن سؤال
المذكور تقريره لو صح استقرار الدلالة عند وقت الحاجة لصح فيما له وقت
الحاجة من الخطاب التكليفي واما غيره من الاخبار التي ليس لها وقت حاجة
لزم جواز التاخير دائما وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام
ثم اذا تم الدليل الثاني في هذا القسم بطل جواز التاخير مطلقا لعدم القائل
بالفصل والجواب ان الحصر ممنوع لان للاخبار ايضا وقت الحاجة وهو زمان
صدور الخطاب لان المخاطب به محتاج الى فهم مدلوله والحاصل ان الغرض
من الاخبار هو الافهام فقط ومن التكليف هو العمل فكما ان وقت العمل
وقت الحاجة كذلك وقت الالقاء الخبر فالاخبار خارج عن محل النزاع اذ لا يجوز
تاخير البيان عن وقت الحاجة اتفاقا واورد بعض المحققين على قوله وهذا
يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام بانه ان اراد سقوط الاستفادة
من الكلام دائما فمم اذ ربما يحصل الافادة والاستفادة وتستقر في مستقبل
الاوقات كما في وقت الحاجة في التكليفات وان اراد سقوطها الى ذلك الوقت
فلا فرق بين التكليفات والاخبار في هذا اللزوم فان جاز جاز في كليهما
والا فلا اقول يمكن ان يقال نحن نختار الاول ونقول اذا لم يكن للاخبار

وقت الحاجة فاي وقت فرض من الاوقات المستقبلة يجوز التاخير فيه فيلزم سقوط
الاستفادة دائما وحصول الفائدة والبيان في بعض الاوقات وفي بعض الاخبار
انما فامن غيره وجوب لا ينافيه وانما ينافيه لو كان المراد سقوط الافادة في
جميع الاخبار الثالث ان الخطاب الفرق بين الادلة الثلثة بعد اشتراكها
في ان المقصود اثبات المطلوب بابطال نقيضه ان مناط الاول انه لا يصح من الحكيم
حمل اللفظ على المجاز بلا قرينة ومناط الثاني انه يلزم ان لا يكون الكلام مفيدا
للمخاطب مطلقا سواء كان اريد منه الخاص والعام لان تجويز التبيين والتخصيص
يخرجه عن الافادة وهذه المفاسد انما نشات من تجويز تاخير البيان اذ
مع عدمه يحمل العام على عمومه عند عدم اقترانه به ولا يرد شيء منها
ولا يستفيد في هذه الحالة شيئا اي لا خصوصا لعدم البيان ولا عموما لتجويز
ان يكون مخصوصا وسيبين له في الاستقبال فان بعض المحققين لا يجوز ورود وسيبين له ح
هذا في المجمل مع انه قائل بجوازه فيه وكان مراده الالزام اي مع انكم تقولون
باستفادة العموم من الفاظ العموم قبل ورود المبين اقول فيه هذا اولا ان
منافٍ لما سيذكره المص من الجواب عن هذا الدليل واحد وثانيا ان الخصم لا يقول
باستفادة العموم قبل وقت الحاجة بل العموم والخصوص عنده متساويان
ح لانه يجعل قبل وقت الحاجة بمنزلة اخر الخطاب في وجوب التوقف الى اوان ادراكهم
كما سيصرح به المص فلا يتم الالزام على اقبح الوجوه اما لانهم قالوا بالوقف
مع اعترافهم ببطلانه بخلاف اصحاب التوقف فانهم يقولون به ويدعون صحته
واما لان قولهم بالوقف مناف لما ذهبوا اليه من ان لفظ العموم مستغرق
بظاهره والجواب عن الاول ان التوقف الذي قالوا به هو الوقف قبل وقت الحاجة
والوقف الذي اعترفوا ببطلانه هو الوقف بعده فلا يلزمهم القول

ببطلانه

ببطلانه وعن الثاني انهم يقولون لفظ العموم مستغرق بظاهره في وقت الحاجة
عند عدم المخصص لا قبله فلا منافات ونقريره انه من شرط المنسوخ الخ يعني
ان من شرط المنسوخ ان لا يقترن بما يدل على الغاية والا لعد موقتا لا منسوخا
وهو ح في الدوام وبعد ورود الناسخ يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل
اللفظ في خلاف ظاهره من غير بيان فما هو جوابكم فهو جوابنا فرارا عن هذا
المحذور فهو وان فر عن محذور النقض بجعل المنسوخ من قبيل ما نحن فيه
وفي وجوب اقتران البيان لكن يرد عليه محذور اخر وهو ان هذا مناف الى
جعله في باب النسخ شرطا لتحققه من وجوب تاخير بيانه وهل هذا الا تهافت
ادعى الاجماع على خلاف هذه المقالة يعني ان السيد ادعى الاجماع على
انه لا يجب اقتران بيان النسخ به وجعل جواز تاخير بيانه نقضا على المانع
من تاخير بيان المجمل وقد غفل ان مثل النقض يتوجه على هذه مذهبه من منع
تاخير بيان الظاهر كما نشعره واذا قيد ذلك بغاية معينة فيه نظر لان هذا
الكلام صريح في ان الحكم في المنسوخ مقيد بغاية في محل الخطاب فيرد عليه ان الحكم
بخلاف في تلك الحكم فيما بعد تلك الغاية لا يكون نسخا بل هو تخصيص وهذا مذهب
من انكر النسخ كابي مسلم الاصفهاني فانه لم ... ان يقال المغيا في علم الله تعالى
ليس مثل المغيا في اللفظ والاصحاب يجعلون الاول نسخا والثاني تخصيصا وابو مسلم
لا يفرق بينهما ويجعل الجميع تخصيصا كما صرح به صاحب المحصول فيه بعد شيء
يظهر بالرجوع الى ما ذكرناه انفا فان قالوا لا حاجة يعني ان المكلف
به في المنسوخ معلوم بنفس الخطاب ذاتا وصفة والمجهول انما هو غيره وهو ما
يمكن ان يقع بعد غاية النسخ فبيان هذا النسخ بيان له لا يجب فعله فلا حاجة
اليه في وقت الخطاب بخلاف المجمل فان المكلف به غير معلوم بنفس الخطاب ذاتا

وصفة والمجهول انما هو غيره وهو ما يمكن ان يقع بعد غاية النسخ فبيانه بيان
لما يجب فعله وتعيين لصفاته فلا يجوز تركه حين الخطاب لانكم توجبون
يعني انكم تعتمدون في ايجاب البيان على امر يرجع الى نفس الخطاب وهو
حسنه الحاصل من البيان لان الخطاب الحسن ما علم فوائده وهو قبحه الناشي
من عدمه لان الخطاب الغير المفيد قبيح ولا يعتمدون فيه على امر يرجع الى ازالة
علة المكلف في الفعل وهي تمكنه من الفعل المتوقف على البيان اذ مع عدم المفضي
الى الجهل بذات الفعل وصفته لا يتمكن منه فان كنتم انما تمنعون من تاخير
البيان لامر يرجع الى العلة والتمكن من الفعل مع كون هذا خلاف معتمد
لم يرد عليكم النقض بوجه اخر وهو انكم تجوزون ان يكون المكلف في حال الخطاب
غير قادر ولا متمكن بالالات وذلك ابلغ في دفع التمكن من فقد العلم بصفة
الفعل ومبانيه في المعينة فتجويز هذا دون ذلك تحكم وان كان امتناعكم
من تاخير البيان لامر يرجع الى وجوب حسن الخطاب والى ان المخاطب لا بد من ان
يكون له طريق الى العلم بجميع فوائده كما هو المعتمد عندكم فيرد ان هذه
منتقض بمدة الفعل وغايته اذ هي مقصودة في الخطاب وغير معلومة فتجويز
هذا دون ذلك ايضا تحكم وللقائل ان يقول اذا كان بعض المراد من الخطاب
معلوما في المنسوخ لان ثبوت الحكم لجميع الاعيان معلوم وثبوته في
بعض الازمان غير معلوم لا يجب قران البيان به لحصول العلم ببعض الفوائد
قطعا واما اذا لم يكن شيء من المراد معلوما كما فيما نحن فيه فوجب اقتران
البيان لئلا يصير الخطاب قبيحا من جميع الوجوه فان قلت الخطاب بالمجمل ايضا
دل على بعض الفوائد دون بعض كما صرح به الناقض قلت نعم لكن الفرق ليس
في مجرد الدلالة بل في الدلالة على وجه الافادة ولا شك ان هذه موجودة في

المنسوخ

في المنسوخ دون المجمل فان مواضع الاشتباه على ندرتها لا يكاد يخفى
على المتامل طريق تغييرها النزارة مصدر نزر الشيء بالضم ينزر اذا قل والمقصد
ان مواضع الاشتباه بين التقريرين قليلة وذلك لانك تضع في موضع المجمل
الواقع في تقرير السيد للفظ العام المخصوص في تقرير النقض عليه تامل لتعرف
واما ثانيا فبالحمل منع لقول المستدل لا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ
حقيقة وهو لا يريدها من غير ان يدل في حال الخطاب انه متجوز تحقيقه انه ان اراد
عدم جواز ذلك في وقت الحاجة فلا نزاع فيه وان اراد قبله فهو ممنوع ولما كان
لقائل ان يقول منع المقدمة المثبتة بالدليل حيث قال المستدل ولا اشكال
في قبح ذلك غير معقول اشار الى دفعه بقوله وما يتخيل ومحصله ان دعوى
القبح ان لم يستند الى دليل فلا يسمع وان استند اليه فلا يتصور غير لزوم الاغراء
بالجهل فهو ممنوع لان الاغراء انما يحصل حيث ينتفي احتمال ارادة الخصوص مجازا
وانتفائه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا
اجمالا وتفصيلا وقد فرضت عدم ثبوته فالاحتمال باق فلا اغراء واورد عليه
بعض المحققين ان احتمال التجوز احتمال مرجوح لا يدفع الاغراء بناء على
ظاهر الكلام اذ الاصل عدم المخصص ومنع الظهور مكابرة وان جوزنا تاخير
البيان وورود المخصص اذ الاصل عدم حدوث الحادث وما ذكر من قولهم ان الاصل
الحقيقة مخصوص بوقت الحاجة فمما لم يقل به احد نعم يمكن ان يقال لا فساد
في هذا الاغراء لجواز حصول مصلحة فيها وقت الحاجة عند القائلين بجواز
التاخير بمنزلة اخر الخطاب كما يستفاد ذلك من تصحيح كلامهم فكما ان العام في
اول الخطاب موقوفا الى اخره ولا يحمل على العموم بناء على ظهوره واصالة
عدم المخصص وعدم حدوث الحادث فكذا الى وقت الحاجة ومن ههنا

كان ان قوله مما لم يقل به احد يمكن دفعه بان جميع الاصوليين قالوا العام يحمل على الحقيقة
بعد تمام الكلام وهو وقت فوات القرينة واذا جاز هذا فلم لا يجوز حمله عليها
في وقت الحاجة نعم لو نوقش في جعل وقت الحاجة بمنزلة اخر الخطاب فالبحث هذا
على ان المانع مستظهر فلم ينقل على المنع منه شرطا اي لا في المجمل ولا في العام المخصوص
وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت المنع من التاخير قال بعض
المحققين انتفاؤه مظنون مع عدم ثبوت المنع ايضا لان الاصل عدم المخصص
بعد الفراغ من الكلام والفحص قلت قد عرفت ان وقت الحاجة واخر الكلام سيان
في وجوب التوقف ولو كان مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة
لم يجز لذلك اشارة الى تاخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز دون تعقيب الجمل
المتعددة بالاستثناء العائد الى الجميع والمراد بان ما هو الان المحدود بطرف
الخطاب وقال بعض المحققين المستدل لم يقل ان مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه
الى الحقيقة حتى يلزم الفساد المذكور بل المقتضي لصرفه الى الحقيقة عدم نصب القرينة
على المجاز بعد الفراغ من الكلام وقطعه وهذا غير ضار فيما ذكرتم اقول قد اعترفت
بان مجرد اللفظ لا يوجب صرف اللفظ الى ظاهره بل قد يجب انتظار وقت ما فكما علل
انه يجوز الانتظار الى وقت الخطاب كذلك يجوز الى وقت الحاجة ولا مدخل للقلة والكثرة
في ذلك ومن ادعى الفرق فعليه البيان وان لم يعلم السامع ان العقل يدل
على تخصيصه قال بعض المحققين اعطاء العقل للمكلف فيما يستقل فيه العقل يكفي دافعا
للاغراء بخلاف موضع النزاع اقول هذا ليس بمفيد لانه كما لا اغراء هنا قبل اقامة
الدليل العقلي على التخصيص كذلك لا اغراء في محل النزاع قبل وقت الحاجة فليتامل
قلنا في موضع النزاع يعني كما لا يجوز حمل اللفظ على الحقيقة الا بعد الفحص الكل
لا يجوز حمل ما نحن فيه على الحقيقة الا بعد وقت الحاجة والا فما الفرق بينهما

قال بعض المحققين الفرق بينهما انا بعد التفحص فيما نحن فيه عند السماع لم يطلع
على المخصص لعدم وجوده فيلزم الاغراء بالجهل بخلاف ما اذا وجد المخصص في
الواقع كما في محل النقض فانا بعد الفحص نطلع عليه فلا يلزم الاغراء فيه فنقطع
الفرق بينهما من هذه الجهة وان كانا مشتركين في عدم لزوم الاغراء من اول
الامر اقول هذا الامر موقوف على عدم جواز التوقف في حمله على الحقيقة
الى وقت الحاجة وانه اول البحث ولا فرق في هذا الحكم بين طويل الزمان
وقصيره على ان زمان التاخير قد يكون اقصر من زمان طلب البيان في الاصول
فيجري مجرى مهلة النظر فيه ان الجهل بالمراد ضروري لا يمكن دفعه بخلاف
محل النزاع فانا الجهل بالمراد فيه غير ضروري لامكان دفعه بمقارنة البيان وحاصل
الجواب ان الزمان الذي اشرنا اليه مثل زمان محل النزاع في ان الجهل بالمراد
غير ضروري لامكان دفعه بمقارنته بيان بالخطاب لا مثل زمان مهلة النظر
في كون الجهل به ضروريا لعدم امكان دفعه الا بالنظر وهو الذي بعث
الاشكال عن قبح الخطاب بما الحقيقة لم يرد بها المخاطب من غير دلالة فما
ما بعث الاشكال عن قبحه في تقرير الحجة فقد وقعت فيما فررت عنه فان
قلت هذا الزمان مستثنى الخ اي فان قلت زمان الرجوع الى الاصول مستثنى
مثل زمان مهلة النظر في عدم التمكن من معرفة المراد فيه قلنا فان قيل
مثل ذلك في محل النزاع ايضا ومثل زمان الخطاب الى زمان الحاجة مستثنى
والحاصل انه لا فرق بين الزمانين فالحكم ببيان احدهما في مثل زمان المهلة للنظر
دون الاخر تحكم فان قلت قوله فان قلت هذا الزمان مستثنى نظير قول السيد
فان قالوا هذا الزمان الذي اشرتم الخ فلم يجب بما اجاب به السيد من ان الامر
ليس كذلك الى اخره ليكون قلبا عليه على وفق نظائره قلت فيه اشارة الى انه يمكن دفع

دفع ذلك القول بوجهين احدهما ما ذكره السيد ره وثانيهما ما ذكره المصنف
وتلميح الى كان المناسبة بين الزمانين بحيث يستلزم دعوى الجهل الضروري
في احدهما دعواه في الاخر ايض فان قلت يجوز الجهل في زمان قصير وهو زمان
الرجوع الى الاصول يوجب تجويزه في زمان طويل وهو زمان الخطاب الى وقت
الحاجة قلنا الظاهر انه لا فرق في هذا الحكم بين قصير الزمان وطويله على انه
يمكن ان يكون زمان التاخير اقصر من زمان الرجوع على عن خاص الخطاب
مط اى كلما اريد به خلاف الظ حتى في العام قبل وقت الحاجة من الوجوه
الثلاثة وهي قبح قول الحكيم افعل كذا مريدا للتهديد واقتل زيدا مريدا للضرب الشديد
ورايت حمارا مريدا للبليد من غير دلالة عليه فانه لا يقال الخ يعني يرد عليه
انا لا نم دلالة العرف على ذلك في غير محل النزاع اعني المجازات المنجزة موجودة
ومجرد اشتراكهما لمحل النزاع في مفهوم التجوز لا يقتضي التسوية بينهما في جميع
الاحكام لجواز الاختلاف فيهما باعتبار التنجيز وعدمه فلا يلزم من قبح الثاني
فيهما قبحه فيه وهي الانزجار عن الفعل المهدد عليه مقارن للخطاب هذا مبني
على ان التهديد لا يكون الا منجزا وربما يؤيد ذلك تصريحهم بان العدول من
المضارع الى الماضي في قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك للتعريض بمن صدر عنهم
الاشتراك بانه قد حبطت اعمالهم لانه لو اجرى الكلام على اصله لما كان للتعريض
معنى اذ التعريض بمن لم يشرك بعد غير معقول واذا كان التهديد الاستقبالي
على سبيل التعريض غير معقول واذا فالتهديد الصريح اولى بذلك فالانصاف ذلك
تم هذا الجواب والا فالجواب في الوجه الثاني اعني الترديد المذكور جواب في هذا
الوجه ايض قوله والوجه الثالث قال بعض المحققين انه لا يخفى ان المستدل لم يذكره
من حيث انه محل النزاع بل ذكره نظيرا وقياسا فلا يضر منع كونه من محل

النزاع

النزاع بل لا بد من منع الحاجة مع ابداء الفرق اقول المجيب منع الجامع واظهر
الفرق لان مقصوده ان الوجه الثالث ليس من مثابة محل النزاع في شيء من
الصفات التي تصلح ان يكون جامعا فلا يصح قياسه عليه وبيان ذلك انه
من قبيل الاخبار وليس لها وقت حاجة يتصور التاخير اليه بل وقت الحاجة
حاجتها مقارن للخطاب لان المقصود بها الافهام فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب
اتفاقا فظهر ان علة وجوب الاقتران في هذا الوجه وهي انه لا يتاخر البيان عن وقت
الحاجة يعني وقت الافهام مفقودة في محل النزاع فظهر الفرق بينهما وليس لها
وقت حاجة يتصور التاخير اليها الظ ان النفي يعود الى القيد لان للاخبار ايض
وقت حاجة وهي وقت الخطاب ويحتمل ان يعود الى المجموع يصير ها كذا لا ح
قولنا رايت حمارا بدون الدلالة على ارادة البليد يفيد تعلق الروية بالحمار الحقيقي
وهو غير مطابق للواقع اذ الواقع تعلق الروية بالبليد على ما هو التحقيق في
تقريره من عدم المطابقة للخارج اورد عليه بعض المحققين بان هذا مشعر بانه لو
فسر الكذب بعدم المطابقة للاعتقاد لم يكن كذبا وفيه نظر اذ المنظور في المطابقة
ان كان المفهوم الظ من الكلام يلزم كونه كذبا سواء اعتبر مطابقته مع الخارج
او مع اعتقاد المتكلم وان كان المنظور مراد المتكلم لم يلزم الكذب اعتبر مطابقتها
مع ايهما كان فما ذكره لا حاصل له فتامل اقول هذا الايراد لا موقع له الا شكال
ويقال لتجريد ما اريد به خلاف الظ من الاخبار عن القرينة لا يصيره كذبا على تقدير
تفسيره بعدم المطابقة للاعتقاد ما النظر الى قانون اللغة فانه لا يقتضي ان يكون
مقصود المتكلم مع الظ عند انتفاء قرينة خلافه فالمفهوم الظ من الكلام ح
مطابق للاعتقاد بحسب القانون او يقال المقصود المص ان تجريده الاخبار عن القرينة
يصير كذبا على التحقيق المذكور على تفسيره بعدم المطابقة للخارج مع الاعتقاد

بعدهما كما هو مذهب الجاحظ لان الكذب غير متحقق لاحتمال ان يكون المتكلم معتقدا
للمطابقة ولا يكون له اعتقاد اصلا او يقال مقصوده ان تجريد بعض الاجناد
بصيره كذبا على التخصيص المذكور وجوبا يجوز فيه قصد الظلم وقصد خلافه جميعا كما
في قولنا فلان الطويل النجاد فانه اذا قصدهما المتكلم ولم يتحقق الظلم في الخارج
كان تجريده عن القرينة مقتضيا لكذبه بالنظر الى الظلم على التحقيق المذكور لا على تفسيره
بعدم المطابقة للاعتقاد لانه مطابق له   ومن هذا التحقيق يظهر اي من التحقيق
المذكور في الحل قال وتحقيقه انه لا ريب الى اخر يظهر الجواب عن الدليل الثاني لان حاصل
هذا التحقيق نفي تحقق الدلالة قبل وقت الحاجة على شيء من العموم والخصوص بل كل
واحد منهما قبله محتمل والمراد انما يتحقق بعده بذكر القرينة وعدمها بعينه وهذا
هو الجواب عن الثاني لانا نقول لا دلالة قبل وقت الحاجة بدون القرينة حتى
يزاد هنا بين العموم والخصوص ويبطل كل واحد من نفي التردد بدليل الدلالة انما هي للاستغراق
هي بعده   قلنا م الخ يعني ان كون لفظ العموم مع تجرده عن القرينة مقتضيا
مسلم ولكن لا بد من بيان ان التجرد في اي محل يقتضيه فان جعلتم ذلك المحل وقت
الخطاب فيكون التجرد مقتضيا للح م لانه المدعى وان كان ذلك المحل ما بين وقت
الحاجة فكون التجريد مقتضيا للاستغراق م ولكن لا ينفعكم لان اقتضاء الاستغراق
ح على سبيل الاحتمال لجواز ارادة الخصوص فكل واحد منهما محتمل الدلالة على
خصوص احدهما بل المخاطب له على الخصوص مع ضم القرينة التي تبينها وقت
الحاجة وعلى العموم بدونها فبطل التردد بالمذكور ولما كان محصل هذا الجواب
اشير
ان الدلالة قبل وقت الحاجة غير مستقرة والاستغراق انما يحصل بعده وكان
اشار اليه في تقرير الحجة بقوله فان قيل انما يستقر كونه دالا عند الحاجة
واجاب عنه بان حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ تعرض المص لرفعه

بقوله

بقوله ما المانع من تأثيره بمعنى انه يقطع بزيادان الزمان ليس بمؤثر في استقرار
الدلالة حقيقة بل المؤثر هو وجود القرينة وعدمها فيه فان الاول مؤثر في استقرار
الدلالة على الخصوص والثاني مؤثر في استقرار الدلالة على العموم الا ان وجودها
وعدمها لما كان في زمان الحاجة نسب التأثير اليه مجازا كما في ساير التأثيرات ولا مانع
منه   وبهذا يتضح فساد قوله الخ ادعى المستدل ان دلالة اللفظ على العموم انما
هي لامر يرجع اليه يعني الوضع وذلك متحقق قبل وقت الحاجة فالدلالة متحققة
قبله فلا اثر لوقت الحاجة في الدلالة والجواب منع حصر سبب الدلالة في الوضع فقط
بل السبب هو الوضع بشرط عدم جواز التجوز وهذا انما يوجد بعد وقت الحاجة
لا قبله فلا يحصل الدلالة الا بعده   وهو غير ضائر لانه المذهب الحق عند المص حيث
صرح غير مرة بان العام قبل وقت الحاجة لا يدل على الخصوص ولا على العموم بل يدل
بعده بضم القرينة وعدمه   ولا فيه خروج من كونه موضوعا دفع لما يتوهم من ان
في القول بعدم دلالة العام على العموم خروجا عن الفرض وهو القول بكونه
موضوعا للعموم لان الوضع يستلزم الدلالة وانكار اللازم انكار للملزوم تقرير
الدفع ان الوضع لا يستلزم الدلالة دائما لجواز ان يكون دلالتها مشروطة بعدم
احتمال التجوز فالقول بعدم الدلالة فيما قبل وقت الحاجة لانتفاء الشرط هكذا
لا يستلزم القول بعدم الوضع   فان التوقف فيما قبل وقت الحاجة يريد
ابداء الفرق بين التوقف الذي صرنا اليه والتوقف الذي صار اليه اصحاب الوقف
بان توقفنا في الدلالة لا في الوضع وفيما قبل وقت الحاجة لا دائما وتوقفهم في
اصل الوضع دائما   وثانيهما الاتفاق الفرق بين المعنيين ان الاول يتحقق من
الواحد والثاني لا يتحقق الا من متعدد   وقد نقل فيه دلالة على ان بين المعنى
الاصطلاحي والاصلي هنا نسبة لانه من قبيل النقل من السبب الى المسبب ومن العام

من العلماء الاعلام الكرام العظام على حكم بمجرد تواطئهم من غير دليل عليه يستبعد
جدا فيحصل بذلك ظن على وجوده ولكن الكلام في ان مثل هذا الظن هل هو معتبر
اولا ما اعتد به عنهم الشهيد ره اعتذر باربعة اوجه الاول انه اطلق لفظ الاجماع
على المشهور مجازا باعتبار انه حجة لحصول الظن به بناء على ان عدالتهم تمنع من الافتاء
بغير دليل الثاني انه اطلق لفظ الاجماع على قول جماعة لعدم العلم بالمخالف والظاهر
ان هذا الاطلاق ايضا مجازي لانه لا بد في الاطلاق الحقيقي من العلم بعدم المخالف ولا
يكفيه عدم العلم بالمخالف الثالث تاويل الخلاف على وجه يمكن مخالفته لدعوى الاجماع
والظاهر ان اطلاق الاجماع هنا حقيقي ولا حاجة الى التاويل والرابع ان يراد
بالاجماع الاجماع على تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة عم هذا وان كان يانفا في
الكل الا انا المتفق عليه ليس من الامور الدينية فالظاهر ان هذا الاطلاق ايضا مجازي والمهم
دفع الاول تارة بانه لا بد فيه المناقشة وهي العدول عن الحقيقة بلا قرينة ولك
ان تقول قول المخالف قرينة واخرى بان صحة التجوز يتوقف على حجيته ولا دليل عليها
كما سيذكره ولك ان تقول صحة التجوز يتوقف على وجود دليل ولو كان ظنيا
واما سيذكره انما يدل على انتفاء دليل قطعي ودفع الثاني بان عدم الظفر بالمخالف
عند دعوى الاجماع او صح حالا في الفساد من ان يبين لان عدم الوجدان لا بد له
على عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وذلك ان تقول انما يتضح هذا الفساد لو كان
الاطلاق حقيقيا واما اذا كان مجازيا فلا ودفع الثالث بان تاويل الخلاف لا يتمشى
في كثير من المواضع ولم يتعرض لدفع الرابع لانه بعيد جدا في زماننا هذا وما ضاهاها
لا يجوز ان يتعلق الظرف بحصول الاجماع والا لفسد المعنى هكذا حصول الاجماع
في زماننا يمتنع الاطلاع عليه الا من جهة النقل هذا فاسد لانه اذا امتنع الاطلاع
بدون النقل امتنع هو ايضا اذ النقل يتوقف على صحة وجوده هذا ابتداء

بل يتعلق بالاطلاع والمعنى يمتنع الاطلاع في زماننا على حصول الاجماع مطلقا الا من جهة
النقل ولا خفاء في صحته اذ المستثنى منه مفهوم كلي غير مقصود منه شيء من افراده
بخصوصه فلا يرد انه ان كان المراد به الاجماع الحاصل من العصر السابق فلا فائدة في
هذا الكلام لظهور ان الاطلاع على ما قرر في العصر السابق لا يمكن الا بالنقل
وان كان المراد به الاجماع الحاصل في عصرنا فلا يستقيم الحصر الا انصاف انه لا طريق
الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة اذ اراد بهذه المعرفة الابتدائية بقرينة قوله
حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم بالرهم على التفصيل والمقصود معرفة
حصول الاجماع ابتداء اي بلا توسط نقل انما يوجد في زمان الصحابة لا في زماننا
والعلامة لما حمل المعرفة على الاطلاق وزعم ان المقصود تحصيلها مطلقا سواء كانت
ابتدائية او نقلية بعصر الصحابة اورد عليه بان المعرفة النقلية توجد في زماننا
ايضا كما يشعر به قوله ونعلم اتفاق الامة علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار
ومناط جواب المصنف ره تخصيص المعرفة بالمعرفة الابتدائية وتوضيحه ان هذا الاعتراض
غير وارد على ذلك القائل لان ظاهر كلامه انا لو توقفنا على الاجماع والعلم ابتداء في
عصرنا من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة انما يدل على حصول
العلم به في عصرنا بطريق النقل لا ابتداء فلا ينافي ما ذكره ذلك القائل فاندفع
بهذا التقرير ما اورده بعض المحققين من ان هذا الجواب مشعر بان الوقوف على
الاجماع الحاصل في زمن الصحابة ايضا ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن لاشعاره
بان مناط كلام ذلك القائل ان الاطلاع الابتدائي غير ممكن ثم قال ولا يخفى ان ذلك
مع انه خلاف الظاهر من كلام القائل غير صحيح في نفسه لا بد انتهاؤه الى المبدء يحصل ابتداء
فاذا كان العلم الابتدائي غير ممكن مطلقا لا يتصور العلم من جهة النقل ايضا ثبت
نعلم ان المناسب يقول ولا يخفى ان ذلك مع انه غير مستفاد من كلام القائل غير

صحيح في نفسه لابد انتهاؤه الى مبدئ يحصل ابتداء فاذا كان العلم الابتدائي
غير ممكن مطلقا لا يتصور حصول العلم من جهة النقل ايضا وانت تعلم ان المناسب ان يقول ولا
يخفى ان ذلك مع انه غير مستفاد من كلام القائل غير صحيح في نفسه فليتامل
اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم له مخالف فليس اجماعا قطعا والتفصيل ههنا
لا يخلو عن قوة وهو ان يقال في امامات يكون اشخاصهم معلومة اولا وعلى الاول
اما ان يتحقق علمهم بالافتاء اولا وعلى التقديرين اما ان يكون فيهم مجهول النسب
اولا فهذه احتمالات خمسة وعلى كل واحد من هذه الاحتمالات اما ان يتحقق
فيما هل الفتوى جهالة النسب اولا فهذه عشرة بعضها اجماع حقيقي وبعضها
اجماع سكوتي فيجري عليهما احكامهما وبعضها لا هذا ولا ذاك وهو من محل النزاع
في انه هل هو حجة مع عدم تمسك غيرهما انما فرض عدمه لانه لو وجد فهو حجة
بالاتفاق. وليس الخطاء بما موثر على الظنون هذا حق ولكن الظاهر ان توافق
جميع من العلماء العظام على الخطاء بعيد فيحصل الظن بان مستندهم حق اللهم الا ان
يقال لا دليل لنا على ان مثل هذا الظن معتبر في الاحكام شرعا ويضعف بنحو
ما ذكرنا من الفتوى بل الضعف في الاحتجاج بالمشهور اقوى لظهور وجود المخالف
في الحاصلة قبل زمان الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له نسبة التقليد
الى الفقهاء والمجتهدين مع تصريحهم بانه لا يجوز ذلك لهم بعيد جدا الا ان يقول
بنفي الاجتهاد عنهم وهو اعرف بما قال خلاف بين اهل الخلاف فذهب الاكثر
الى عدم جوازه مطلقا وذهب الحنفية الى جوازه مطلقا وذهب ابن الحاجب الى
تفصيل ستعرفه مجانا المجان بفتح الميم التشديد اي الجيم المراد بلا ارش
بالعيوب المخصوصة وهي البرص والجذام او الجنون والجب والعنة والرتق والقرن الثلاثة
الاول مشتركة بين الزوج والزوجة والعنة والجب مختصان بالزوج والاخيران

مختصان بالزوجة فهي في كل واحد منهما خمسة وقد زاد بعضهم فيهما الجذام وبعضهم
في الزوج الخصاء وهي في الزوجة ستة وفي الزوج سبعة ومثل لا يفسخ بشيء
منها وهو مذهب ابي حنيفة لان النكاح لا يقبل الفسخ عنده ولكن الزوجة ان
شاءت دفعه من الجب او العنة الى الحاكم ليطلقها ومحققوهم على التفصيل كالجبائي
واتباعه واعترض بان التفصيل احداث قول ثالث لان اهل العصر السالف اختلفوا
على قولين المنع مطلقا والجواز مطلقا والقول بالتفصيل قول ثالث واجيب بان هذا
من القسم الجائز وهو الذي لم يدفع متفقا عليه كما في العيوب الخمسة وقد يجاب بان هذا
التفصيل غير متاخر عن القولين بالجواز وعدمه بل مقارن لهما والحاجبي
اختاره من بين المذاهب فهو خارج عما نحن فيه للاتفاق على انها لا ترد مجانا
وذلك لانتفاء المجموع بانتفاء الجزء الاول عند من يقول لا ترد اصلا وبانتفاء
الجزء الثاني عند من يقول ترد مع الارش لانه وافق في كل مسئلة مذهبا
الثالث قائل بالايجاب والسلب الجزئيين فبالاول وافق من قال بالايجاب الكلي
وبالثاني وافق من قال بالسلب الكلي واعترض بان الفريقين اتفقا على عدم التفصيل
فالقول به يدفع متفقا عليه وهو باطل وبيان ذلك ان من قال بالايجاب الكلي
يقول ببطلان السلب الجزئي ضرورة ان القول بالشيء يستلزم القول ببطلان نقيضه
ومن قال بالسلب الكلي يقول ببطلان الايجاب الجزئي ومعلوم ان القول
بالتفصيل قول بالجزئيين فهو قول بما اتفقوا على بطلانه فان قلت القوم هنا
لم يتفقوا على بطلان امر واحد بل قال طائفة ببطلان السلب الجزئي وطائفة
ببطلان الايجاب الجزئي ومعلوم ان القول بالتفصيل قول بالجزئيين فهو قول
بما اتفقوا على بطلانه قلنا القوم في عدم الرد مجانا لم يتفقوا على امر واحد
ايضا بل قال طائفة بانتفاء الجزء الاول وطائفة بانتفاء الجزء الثاني في التحقق

ان القول بانتفاء الجزء يستلزم القول بانتفاء الكل فانّا لمّا نفينا وان اختلفنا
في القول ببطلان الجزء اتفقنا في القول ببطلان الكل ولئن نزّلنا عن ذلك قلنا
القائل بالتفصيل لقوليه تسلّب الجزئي خطأ القائل بايجاب الكلي خطأ القائل بسلب
الكلي ففيه تخطئة كل الامة وهي منتفية على اصولهم بالنص مثلا لا تجتمع امتي على الخطأ
لا يقال المحظور هو تخطئتهم فيما اتفقوا عليه وهو الاجماع الواحد لا في غيره لانّا
نقول المعلوم من النص المذكور هو نفي اجتماعهم على جنس الخطاء لا على خطأ ما
ولا على خطاء معين ولا على جميع افراده والاجماع على جنس الخطأ يتحقق اذا لم يكن قول
احد الفريقين حقا وانّ في القول الثالث حكم باجتماعهم عليه وانه باطل   في صورة المنع
وهي ما اذا وقع الثالث متفقا عليه   وفي صورة الجواز وهي ان لا يرفع الثالث
متفقا عليه ولا مانع سواه فجاز لانتفاء المانع ووجود المقتضي عن الاجتماع
وفيه نظر لان هناك مانعا سواه وهو تخطئة كل الامة كما مرّ اوّلا   والمتجه في اصولنا
اي المتجه في اصولنا حيث نقول بحجية الاجماع لدخول المعصوم مع الثالث مطلقا سواء
رفع متفقا عليه اولا   وهكذا القول فيما زاد على ان ذكر الفريقين في صورة
المسئلة على سبيل التمثيل اقتضاء لاقل المراتب وان زاد عليهما فالكلام في الحكم
رابعا او خامسا مثل ما مر من ان عندهم ثلاثة اقوال المنع مطلقا والجواز مطلقا والتفصيل
عندنا يبطل مطلقا فينبغي ان يفتي احد غير الموافق للمجتهد الا بما له فيه مشارك
من السلف   فلا اشكال لانه لا يجوز الفصل بالاتفاق للزوم مخالفة جميع
الامة عندهم ومخالفة المعصوم عندنا   كما في زوج وابوين العلاقة هي
الزوجية المشتركة فيهما فمن قال للام ثلث اصل التركة مع الزوج كابن عباس
حيث قال لها اثنان من ستة قال لها ثلث الاصل مع الزوجة حيث قال لها
اربعة من اثني عشر ومن قال لها ثلث الباقي بعد نصيب الزوج قال لها ثلث الباقي

بعد نصيب

بعد نصيب الزوجة ايضا فلها مع الزوج واحد من ستة ومع الزوجة ثلاثة
من اثني عشر الا ابن سيرين فانه فصل بين المسئلتين وقال لها مع الزوج ثلث
الاصل ومع الزوجة ثلث الباقي   وان لم يكن بينهما علاقة كما في قولنا لا يباع
ذمي ولا يقتل مسلم لذمي فانه اذا لم يفصل اهل العصر بينهما بان قال طائفة بعدم جواز
البيع وعدم جواز القتل وطائفة بجوازهما فهل يجوز الفصل بينهما ام لا فعند بعضهم
يجوز لانه لا يرفع متفقا عليه اصلا ولا مانع سواه وعند بعضهم لا يجوز لان فيه
تخطئة كل الامة وقد مر وجهه وعندنا لا يجوز قطعا لان المعصوم مع احدى
الطائفتين ولا يجوز مخالفته   كما لو كان في طائفة اخرى بشرط ان يكون فيها
مجهول النسب يعلم ان احدهم امام وانما لم يذكره لانه علم من سياق الكلام   وان
لم يكن مع احدهما دليل قاطع يندرج فيه اربع صور الاولى ان لا يكون مع احدهما
دليل ظني الثانية ان يكون مع كل منهما دليل ظني من غير رجحان احدهما الثالثة
الصورة بحالها مع رجحانه الرابعة ان يكون مع احدهما دليل ظني دون الآخر
والحكم بالتخيير لو تم انما هو في الاوليين فالعبارة لا تخلو من مناقشة   يلزم منه
اطراح قول الامام قد يوجه بان ذلك انما يلزم لو اريد بطرح القولين عدم
العمل بهما اصلا وطلب قول ثالث واما لو اريد به التوقف وعدم العمل بمجرد القولين
والتماس مرجح من خارج فلا   قال ومثل هذا اي قال المحقق ومثل هذا الذي هو
ذكره الشيخ ره ضعف ذلك القول بانه يلزم اطراح قول الامام يبطل ما ذكره الشيخ
ره ايضا من التخيير في العمل بايهما شاء لانا لا نأمن اذا اختلفت على قولين فكل
طائفة توجب العمل بقولها يمنع من العمل بقول الاخرى فالقول بالتخيير يوجب
اطراح ما خطر المعصوم وفيه نظر لانا لا نم ان كل طائفة توجب العمل بقولها
مطلقا بل يوجب على نفسه وعلى كل من علم خطأ الاخرى لا يوجبه على من جهله بل

يحكم بتخييره في الاخذ بايهما شاء بعدم وقوع مثله اي بعدم وقوع الاطلاع
على نحصار الامامية في القولين بحيث يعلم دخول الامام في احدهما كما تقدم
الاشارة اليه من انه يمتنع الاطلاع عادة على حصول الاجماع ودخول قول المعصوم
في زماننا هذا وما ضاهاه وانت تعلم ان الممتنع انما هو الاطلاع عليه ابتدا
لا من جهة النقل اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد قالوا الاجماع
كالخبر ينقسم الى متواتر واحاد والمراد بالاول ما بلغ نقلته الى حد يؤمن معهم تواطيهم
على الكذب والثاني بخلافه وفيه نظر لان الاحساس شرط في التواتر والاجماع وهو
توافق اعتقادات المجتهدين غير محسوس فهو غير متواتر والمحسوس وهو القول
الدال على التوافق المذكور ليس باجماع فالتقسيم غير سديد ولو ارادوا بالاجماع
المتواتر القول الدال عليه فيرد انه غير مفيد لان تواتر هذا القول لا يفيد القطع
بتوافق الاعتقاد لجواز ان يكون صدوره للتقية ونحوها بناء على كونه
حجة الضمير يعود الى خبر الواحد والمقصود ان القائلين بحجية خبر الواحد
اختلفوا في حجية الاجماع المنقول به ومن انكره ليس من اهل هذه المسئلة
يتناوله بعمومه لان دليل حجية خبر الواحد دل على حجيته مطلقا سواء كان المنقول
اجماعا او خبرا وانما لم يدع الاولوية كما ادعى الحاجبي بناء على ان الاجماع
قطعي الدلالة دون الخبر فان دلالته ظنية فاذا كان الظني المنقول بالواحد
حجة كان القطعي المنقول بالواحد اولى اذ احتمال الضرر في مخالفة المقطوع
اكثر من احتماله في مخالفة المظنون لوجهين احدهما ان قطعية كل اجماع في
كل حين ممنوع اما الاجماع فلانه قد يصدر عنهم لفظ يدل على التوافق اعتقادهم
ولا يكون دلالته قطعية لجواز ارادة التجوز والتخصيص ونحوهما غاية ما في
الباب انه خلاف الظاهر واما الخبر فلانه قد يكون نصا في مدلوله وثانيهما

انقل

ان نقل الاجماع لما عارضه بعد الاطلاع عليه وعلى بقائه بخلاف نقل الخبر لعدم
جريان ذلك فيه لزم رجحان العمل بنقل الخبر من هذا الوجه فلم يثبت الاولوية بل
لم يثبت التساوي ومن هنا يظهر ان في الاستدلال المصرح ايضا مناقشة
لان دليل حجية خبر الواحد دل على قبول خبر العدول ونقل الاجماع مما يشعر بكذب
الناقل لتوقفه على امور مستبعدة عقلا وعادة فلا يبقى وثوق بعدالته بخلاف
نقل الخبر فانه لم يتوقف على الاستماع ولا بعد فيه احتج الخصم بان الاجماع اصل
من اصول الدين يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الاجماع اصل من اصول الفقه
وكل اصل من اصوله لا يثبت باخبار الواحد فالاجماع لا يثبت باخبار الواحد
الجواب منع كلية الكبرى والسند هو قبول السنة وهي من اعظم الاصول باخبار
الواحد وثانيهما ان كون الاجماع المنقول بالواحد حجة اصل من اصول الفقه
وكل اصل من اصوله لا يثبت الا بالقطع ولا قاطع هناك يدل على حجيته الجواب
منع كلية الكبرى ايضا والسند ان كون الخبر حجة اصل من اصول الدين ايضا مع ان
الدليل على حجيته ليس بقاطع والاول انسب بعبارة الكتاب والثاني اشهر ويمكن
تطبيقه عليهما بنوع من التصرف لا بد لي في الاجماع يعني من قال اجمع القول
على كذا لا بد من ان يكون عالما بوقوع الاجماع اما لحصوله مبتداء او لوصوله اليه بطريق
التواتر او ما بخبر المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم ولو انتفى العلم بان وصل اليه
بالخبر المجرد عن القرائن لا يجوز له ان يقول ذلك لانه يشعر بكونه عالما بحصوله وهو
خلاف المفروض بل لا بد من ان يبين ويقول نقل الاجماع على كذا فلان من فلان
حذرا من التدليس لما في العدالة وحكم في هذا حكم الخبر فانه لا يجوز للمخبر ان يقول
قال النبي كذا الا اذا حصل له علم باحد الطرق المفيدة له وان وصل اليه بطريق
الظن وجب البيان حذرا من التدليس وبالجملة حكم الاجماع حكم الخبر لان الاجماع

من باب النقل مثل الخبر فيشترط فيه ما يشترط في الخبر وليس من باب الفتوى الذي يكفي
فيه الافتاء ولا يشترط فيه البيان وانما اقتضى ترجيح الخبر هذا فاسد والصواب
ترجيح الاجماع الا ان يجعل المصدر بمعنى المفعول اي مرجوحية الخبر وفي بعض النسخ
ترجيح الاجماع على الخبر ولا نقض فيه الا ان يذهب يعني من هذا شانه لا يعتد
بما يدعيه من الاجماع الا عند من قال بان المشهور والاجماع مثنا وبان في الحجية
لان ادنى ما يمكن ان يراد بذلك الاجماع هو المشهور وهو حجة عنده هو خبر
جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه خرج بقيد الجماعة خبر الواحد والاثنين
وبقيد يفيد بنفسه ما لا يفيد العلم اصلا او يفيده لكن لا بنفسه بل بانضمام
القرائن الزائدة على ما ينفك الخبر عنه كما اذا اخبر ملك بموت ولد له مشرف عليه
مع صراخ وحضور جنازة وشق ثوب صاحب مخدرات ونحو ذلك على ما سيجيء
واما بغيرها كما في خبر علم صدقه بمضمونه ضرورة مثل الكل اعظم من الجزء او حسا
نحو النار حارة او استدلالا نحو العالم حادث واما القرائن الغير الزائدة فلا
في خصوصية الخبر في الخبر للعلم بها معتد بنفسه وتلك القرائن اما راجعة الى المخبر
مثلا ان يكون ثقة صدوقا متحرزا عن الكذب مبغضا له ام لا وان يكون اعتماده
على الجزم او الظن وان يكون مباشرا لما اخبر به او غير مباشر واما راجعة الى المخبر
عنه اعني الواقعة مثلا ان يكون جليا او خفيا غريبا او مبتذلا واما راجعة
الى المخبر اعني السامع مثلا ان يكون له فطانة قوية او ضعيفة اذ يكون ممن يغلب
على طبعه الانكار والانقياد وكل ذلك له مدخل في خصوصية الخبر فلذلك يتفاوت
عدد التواتر الا ترى ان خبر جماعة في واقعة يفيد علما للسامع بها ولا يفيد
خبرهم في واقعة اخرى علما وما ذلك الا لاجل ما ذكرنا من الصفات ولا ريب
في امكانه عقلا لان فرضه لا يستلزم محالا منه وعند الملل الفاسدة كالسمنية

وهم قوم من الهند ينسبوا الى سومنات وهي اسم صنم لهم يعبدونه وقيل اسم موضع وهم
قائلون بالتناسخ وكالبراهمة ايضا طائفة من الهند زعموا انهم من الحكماء والبراهمة يعني
اذا من النظر في سكون الطرف قال صاحب الملل والنحل انهم انتسبوا الى رجل منهم يقال
له براهام وقد مهد لهم نفي النبوات وقال في القاموس البراهمة قوم لا يجوزون
على الله بعثة الرسول وكلا الفريقين منعوا حصول العلم من الاخبار مطلقا الا شرذمة
منهم فانهم قالوا الاخبار قد يفيد العلم في امور موجودة في زماننا في الامور السالفة
فانه بهت لبهت بالضم الكذب والباطل وبالفتح الحيرة لانا نجد العلم
الضروري فيه مع الدلالة على بطلان مذهب الخصم تنبيه على بطلان قول من قال
ان العلم الحاصل من التواتر نظري كالغزالي والكعبي وابي الحسن البصري حيث جعل
ضرورية هذا العلم الضروري ضرورية وهم قد استدلوا على نظريته بان هذا العلم يتوقف
على العلم بامتناع تواطئهم على الكذب هو يتوقف على العلم بعدم الداعي عليه
وقد يجاب بان العلم بهذا المتوقف على العلم بعدم الداعي على الكذب حاصل لمن
تواتر عنده الخبر بقوة قريبة من الفعل فكان في حكم الضروري مثل التي يكفي في حصولها
ملاحظة الذهن من غير حاجة الى النظر بالبلاد النائية والامم الخالية انما
بمثالين احدهما لافادة العلم في الموجود والاخر في المنفي دفعا للفرق الذي توهم بعض
الناس لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم يعني ليس بينهما تفاوت في الجزم وعدم
احتمال النقيض ولو وجد التفاوت فانما هو في حصول السرعة وعدمها اما للالف
والاستيناس بالثاني دون الاول ولغير ذلك وما ذلك الا بالاخبار قطعا اي
الوجدان المذكور او عدم الفرق الا بنقل الاخبار لانا لو فرضنا عدم جميع القرائن
المنفصلة عن ذات الخبر قطعنا بذلك شكوكا انما عدد لا بل الخصم شكوكا
في مقابلة الضروري كما صرح به قبل وبعد منها انه يجوز الكذب على كل واحد من

من المخبرين اي يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز كذبهم على سبيل الاجتماع
اذ لا تباين في كذب واحد كذب مجموع الآخرين مثلا اذا كان عدد التواتر عشرة فكما جاز
كذب كل واحد من التسعة انفرادا جاز اجتماعا والا يحصل العلم بقولهم وهو باطل لانه
خلاف المفروض وكذب العاشر لا تباين في كذبهم والا انقلب الجائز ممتنعا بجواز الكذب
المجموع من حيث هو فلا يحصل العلم بقولهم بل هو نفسه انما اضرب عن الاول
لان الظاهر انه لم يحصل بينهم تركيب ولا امتزاج حقيقة كما في سائر المركبات بل اطلاق الكل
عليها بضرب من التشبيه ونوع من الاعتبار فقد كذب الجميع الظاهر فقد فرض كذب
الجميع كما ان الظاهر ومع جوازه يدل قوله ومع وجوده ويمكن ان يقال الغرض مفروض
بقرينة المقام وضمير وجوده يعود اليه وهو تباين في نبوة نبينا مع الانبياء وهو
تباين في نبوة نبيكم لان هذه شبهة البراهمة والا فالمستدل ليس بقائل بنبوة احد
من الانبياء وفي بعض النسخ وهو تباين في نبوة محمد صلى الله عليه وآله ولا عناد عليه
ومنها انه لو افاد العلم الضروري هذا على تقدير تمامه انما يدل على نفي العلم
الضروري لا على نفي العلم مطلقا كما هو مذهب المستدل اللهم الا ان يخص بمن
ادعى ضروريته فهم اكثر الاصوليين ومثلنا في الدليل الاخير بعض كما مثلهم
ببعض من البلاد النائية والامم الماضية لانا اذا عرفنا وجه بطلان اللازم
ولم يذكر بيان الملازمة لظهوره وهو ان الضروريات لا تختلف في الجزم والقوة
لان ذلك لا يكون الا لاحتمال النقيض فرقنا بينهما ولا يتصور ذلك الاحتمال
المتواتر للنقيض ولو بابعد وجه انه ينفي العلم به فضلا ان يكون ضروريا ومنها
ان الضروري يستلزم الوفاق واعلم ان خلاصة الشكوك الستة المشهورة ان وجود
المتواتر وتحققه ممنوع كما يفيده الثالث وعلى تقدير امكانه لا يفيد العلم كما
يفيده الاول وعلى تقدير افادته يلزم محالات كما يفيده الثاني والرابع

او يلزم

او يلزم عدم الفرق كما في الخامس او عدم الخلاف كما في السادس وعلى هذا كان الانسب
ان يقدم المص الثالث على الاول كما فعل الحاجبي اما اجمالا فلانها تشكيك
في الضروريات ويرد عليه ان هذا الجواب الاجمالي لا يتمشى في الاخيرين لانا لا نسلمه
على كون الحاصل بالتواتر غير ضروري انما يكون تشكيكا في الضروري لو كان العلم
الحاصل به ضروريا ولم يثبت ذلك بل الظاهر خلافه لانه صار معركة للآراء ومنشأ
على خلط ادلة الخصم في المقام الثاني وهو مقام اثبات انه غير ضروري بالمقام الاول
وهو كونه غير مفيد للعلم فان هذا الجواب في المقام الاول صحيح ويمكن ان يقال
ان ضروريته هذا العلم كما اومأ المص اليه سابقا وقد اشرنا اليه واليه ميل اكثر الا
والاختلاف فيه لا ينافي ذلك كما في سائر الضروريات لان الضروري قد يشتبه
على غيره اما لعدم الانس او لعدم كمال التجريد في الطرفين او لغير ذلك فيتم هذا
الجواب في المقام الثاني ايضا فليتامل فهي كشبهة السوفسطائية وهم المنكرون
للحسيات والبديهيات فلا يستحق الجواب لانه انكار للضرورة فلا اعتناء
له ولان غاية منهاج الجواب ان يبلغ الى حد الضرورة وهم ينكرونها فلا فائدة فيه
والجواب عن الاول انما اتى بمثالين احدهما ان حكم الجزء لا يوجد في الكل فان كل واحد
من العشرة متصف بانه جزء لها بخلاف العشرة فانها ليست جزءا لنفسها والثاني على
ذلك فان مجموع العسكر من حيث هو متصف بالفتح والغلبة دون اجزائه للتنبيه
على كمال المغايرة بينهما في الحكم فيجوز ان يتصف التسعة باحتمال الكذب
كالعاشر وحده ويتقدر العشرة بعد انضمامه اليهم ذلك الاحتمال عند السامع
ويحصل له القطع اما بخلقه تعالى اياه او بطريق العادة او بايجاب الاخبار اياه
ولا يلزم انقلاب الجائز ممتنعا لان الجائز ممتنعا هو الاحاد والممتنع هو المجموع
ولا خبر فيه ولو اذ دبا لجائز المجموع من حيث هو فهو اول البحث فان قلت هذا

الجواب انا نبا لو كان مراد المستدل انه لما جاز الكذب على كل واحد جاز على المجموع
من حيث هو مجموع واما اذا كان مراده انه لما جاز الكذب على كل واحد منفردا
فيجوز على كل واحد حالة الاجتماع ايضا وبيّن ذلك بوجهين فلا بل الجواب
ح ان يقال ان حكم كل واحد في حالة الانفراد غير حكم في حالة الاجتماع فربما
جاز عليه شيء حالة الانفراد ولا يجوز عليه حالة الاجتماع مع غيره قلت المستدل
لما لم يثبت بان حكم الاحاد يجري على المجموع من حيث المجموع لم يمكن اثبات مدعاه
وهو ان التواتر لا يفيد علما واذا ثبت به يتوجه عليه جواب المص فليتأمل
والجواب عن الثاني انا نلتزمه وندعي ان تحقق التواتر مشروط بشرط سيجيء
ذكرها والضابط في العلم بحصولها عند المحققين هو حصول العلم بصدق مضمون
المتواتر فان حصل علم وجودها وان انتفى علم انتفاء شيء منها وههنا
لما لم يحصل لنا العلم بخبر اليهود والنصارى علمنا انتفاء شيء منها وان لم نعلمه
بخصوصه وقد يقال هو بلوغ كل طبقة حد التواتر لان تواتر اليهود قد انقطع
في زمان بخت النصر والنصارى لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الاولى نقلتهم
واما ما قيل من ان المنتفي هنا هو شرط الحس لان النبوة من الامور المعقولة فمدفوع
بان البحث في هذا القول وهو لا نبي بعدي وهو محسوس لانه من المسموعات وعن
الثالث انه قد علم وقوعه اي وقوع التواتر كما مرّ فلا يمتنع والفرق بينه وبين الاجماع
على كل شيء معين وجود الداعي وعدمه لان الجوع قد يكثر الداعي على نقله
بتواتر بخلاف اكل الطعام لان الامزجة مختلفة والشهوات متفاوتة بين
العلمين اي الفرق بين العلم بالمتواتر والعلم بان الواحد نصف الاثنين
باعتبار ان الثاني من الاوليات التي يكفي فيها مجرد تصور الطرفين والنسبة
والمتواترات قسيم له فهو نوعان متباينان من الضروري لا باعتبار احتمال

النقيض

بجواز المناهية اي بجواز ان يكون الحكم الضروري غير حاصل لاحد لعدم الانس
به والتكرر في ذهنه او لعدم تجريد الطرفين على وجه الكمال فيكون ح مباهتا
متحيرا او يكون حاصلا له ايضا لكن ينكره عنادا ويحتمل ان يكون العطف للتفسير
حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط يعني ان حصول العلم بالتواتر
يتوقف على اجتماعها وتحققها في نفس الامر لا على العلم بها فان هذا مذهب من
يرى انه نظري والمص لا يقول به وبالجملة وجودها علة لحصول العلم اذ لو لم توجد
لم توجد التواتر فلا يوجد العلم به فحصول العلم به يتوقف عليها ويدل على وجودها
الاول ان يبلغوا في الكثرة حدا تعيين ذلك الحد بعدد مخصوص كما ذهب
اليه جماعة من العامة ليس من مذهبنا ومذهب محققيهم وقوله في العادة
اشارة الى ان الامتناع مستند الى العادة لا الى العقل اذ لا يجوز العقل بالتوافق
على الكذب بمعنى امكانه بحسب الذات وامح الان هذا لا ينافي امتناعه عادة كما
في سائر الممتنعات العادية والمراد بامتناع تواطيهم على الكذب امتناع تواطيهم
عليه على سبيل الاتفاق وعلى سبيل المواضعة كليهما واورد بان الشرط الاول مغن
عن الشرطين الاخيرين لانه متى حصل لزم وقوع التواتر في المحسوس واستواء الطرفين
والواسطة وان منع الاستلزام لزم ان يكون اشتراط الاخيرين غير صحيح لان
التواتر حصل بدونه لان معياره ان يبلغ العدد حدا يمتنع تواطيهم على الكذب
عادة والجواب بان اشتراط الملزوم لا يوجب اشتراط اللازم فلذلك ذكرهما
صريحا ليعلم شرطيتهما ايضا مدفوع بان معنى الاشتراط هو ان حصول العلم
يتوقف على حصوله فاذا حكمنا بوجوب وجود الملزوم بحصول العلم فقد حكمنا بوجوب
وجود لازمه له ايضا وغاية ما يمكن ان يقال ان لزومهما يقتضي عدم وجوب
ذكرهما صريحا لا عدم جوازه فذكرهما على سبيل الجواز تصريحا لما علم ضمنا

وتوضيحا لما علم كتابة   الثاني ان يستند علمهم الى الحس يشعر بظاهره ان
المخبرين لا بد من ان يكونوا عالمين بما اخبروا به كما ذهب اليه بعض المخالفين والظم
انه ليس بلازم لجواز ان يكون بعضهم ظانين فيما كذا قولنا العالمين بفهم
فيحصل العلم بالجميع وانما قلنا بظاهره لجواز ان يراد بالعالم المعنى العام الشامل
للقطع والظن ثم المراد بالحس الحس الظاهري مط وتخصيص صاحب المنهاج اياه
بالعيان تحكم وانما اشترط الاستناد الى الحس لئلا يتطرق اليه التباس الموجب
لاحتمال النقيض فان الامور العقلية كثيرا ما يقع فيها اغلاط لغموضها
وخفائها او لمعارضة الاوهام الفاسدة فلو اخبر عن المعقول جميع العالم
لم يحصل دليل وانت خبير بان هذا الشرط يمكن ارجاعه الى المخبر عنه الا انهم
لم يصرحوا به   اعني بلوغ جميع صفات المخبرين الخ دفع لما عسى ان يتوهم
من الاستواء المذكور من على الاستواء في العدد يعني ليس المراد استواء
الطرفين الواسطة في العدد بل المراد استواؤهم في كونهم بالغين في الكثرة حد
يمتنع معه عادة تواطئهم على الكذب سواء كانوا متفقين في العدد او لا
اضطرارا لاستحالة تحصيل الحاصل المراد بالاضطرار الضرورة واعترض بان
التواتر خبر جماعة يفيد العلم بنفسه فالافادة معتبرة فيه فوجودها بدونها
مح واجيب بان المراد انه من شان ذلك وهذا المعنى ثابت له على جميع التقادير
وتخلف الافادة عنه لمانع لا ينافيه واعلم ان بعض الاصوليين لم يذكروا هذا
الشرط والشرط الثاني ايضا بل اقتصروا على ذكر الثلاثة المذكورة لان غرضهم
ذكر ما هو شرط لانعقاد التواتر وتحققه وهي الثلثة المذكورة دون الاخيرين
لانهما شرطان لافادة العلم والمص لما تصدى بذكر ما هو شرط لحصول العلم كما اشار
اليه في العنوان ذكرهما ايضا سكت عنهما نفيا واثباتا الا صاحب المنهاج

فانه

فانه عده ايضا من جملة الشرائط   وانما احتجنا الى هذا الشرائط يعني بالشرط
المذكور يندفع ما اورد اليهود والنصارى ومن يحذو حذوهم على قولنا
بتواتر معجزات النبي صلعم وما اورده اهل الخلاف بتواتر النص على الوصي من
ان لو تواترت المعجزات والنص لما كان بينها وبين سائر المتواترات فرق
تشاركنا في العلم بها كما شاركنا في الاخبار المتواترة بوجود البلاد النائية
والقرون الماضية تقرير الدافع ان انتفاء الشبهة والتقليد الى اعتقاد
نفي مضمون الخبر شرط في حصول العلم عقيبه وهو حاصل في الاخبار بالبلاد النائية
والقرون الماضية ضرورة انه لا داعي يدعو العاقل الى سبق اعتقاد نفي المعين
البلدان او حادث عظيم من الحوادث العظام ولا يدخل شبهة في مثل ذلك
فكان العلم حاصلا للجميع بخلاف المعجزات والنصوص فان لبعضكم شبهة
على خلافها ولبعضها تقليد فلذلك لم يحصل لكم العلم وانتم فرق بينهما
الا يرى ان السبق الى الاعتقاد بخلاف ما يولده النظر عند اكثر مخالفينا مانع
من توليد النظر للعلم فاذا جاز ذلك فيما هو سبب موجب فاولى ان يجوز فيما طريقه
العادة   كحنين الجذع الحنين بالخاء المهملة على وزن فعيل الشوق
وشدة البكاء والحركة والاضطراب وصوتها من حزن والجذع بالكسر ساق
النخلة وقصته حنينه مشهورة   وما اشبه ذلك من المعجزات المنقضية
واما الباقي كالقران فلا نزاع في تواتره واعجازه والا فليأتوا بسورة من مثله
والاخير الخ هذا بحث اخر على القائلين بتواتر المعجزات والنص
وفيه تنديم وتوبيخ عليهم بعدم الحكم بكون العلم بها ضروريا مع القول بان حصول
العلم بالتواتر ضروري وهذا ايضا يندفع بالشرط المذكور تقرير الدفع ما ذكره
السيد في الذريعة من ان المعلوم نفسه ذلك من باب السبق الى اعتقاد نفيه

اما الشبهة او تقليد لم يجري الله العادة بفعل العلم الضروري وان كان مما يجوز ان يدعو العقلا داع الى اعتقاد نفيه ولا يعترض شبهة بمثله كالخبر عن البلدان جاز
ان يكون العلم به ضروريا عند الخبر وقد فهم من هذا الجواب ان المتواتر عنده على قسمين
بل قد صرح بذلك في موضع من الذريعة حيث قال ما يحصل عنده العلم من التواتر
ينقسم الى قسمين احدهما يحصل العلم به لكل عاقل سمع تلك الاخبار ولا يقع منهم
في شك كاخبار البلدان والوقايع والحوادث الكبار والضرب الثاني لا يجب حصول
العلم عنده الا لمن نظر واستدل وعلم ان المخبرين بصفة من لا يكذب مثاله الاخبار
عن معجزات النبي الخارجة عن القران وما تواتر به الامامية من النص الصريح على
امير المؤمنين ع فاما القسم الاول فذهب قوم الى العلم الواقع عنده ضروري من
فعل الله بالعادة وهو مذهب ابي علي وابي هاشم ومن تبعهما من المتكلمين
والفقهاء وذهب اخرون الى ان العلم بذلك مكتسب ليس بضروري وهو مذهب
ابي القاسم البلخي ومن وافقه والذي نصرته وهو الاقوى في نفسي في كتاب الذخيرة
وفي كتاب الشافي التوقف عن القطع على صفة هذا العلم بانه ضروري او مكتسب
وتجويز كونه على كل واحد من الوجهين ثم صرح بان الشرط المذكور يعني عدم
شبهة او تقليد في القسم الثاني وقد اشترط بعض الناس ههنا شروط
اخر منهم من اشترط الاسلام والعدالة كما في الشهادة ومنهم من اشترط
ان لا يحويهم بلد ليمتنع التواطؤ ومنهم من اشترط اختلاف النسب والدين والوطن
وقالت اليهود شرطه ان يكون فيهم اهل الذمة فانه يمتنع تواطئهم عادة
للخوف عن المؤاخذة بالكذب بخلاف اهل العزة فانهم لا يخافون والكل ظاهر
الفساد لان العلم ربما يحصل بدون هذه الشروط قد يكرر الاخبار التواتر
اما بحسب المعنى فقط واما بحسب اللفظ والمعنى جميعا او بحسب المعنى فقط والاول

حكمه

حكمه والثاني لا يعقل والثالث متعلق البحث هنا وقوله لكن يشتمل كل واحد
منها الخ صريح في ان تواتر المعنوي هو القدر المشترك الذي يدل عليه كل واحد من
الاخبار بالتضمن او الالتزام وح لا يصح المثال المذكور لان الشيء عن ملكة
نفسانية مبدا الاقدام في الحروب من البين ان كل واحدة من الوقايع المذكورة
انما يدل على الاقدام لا عليها لانها لا تثبت بالمرة الواحدة بل هي انما علمت
من المجموع من حيث المجموع بحسب العادة لاشتمال كل واحدة منها على ما هو اثر
من اثارها اعني الاقدام اللهم الا ان يقال كل واقعة باعتبار دلالتها على تكرر
الاقدام وتكثره بحيث لا يصدر مثله الا من شجاع دلت على شجاعته
اذا تكرر نقل الوقايع تواتر الشجاعة وفيه بعد شيء لانه يشترط في التواتر ان يكون
محسوسا والشجاعة ليست بمحسوسة والمحسوس انما اثرها ويمكن دفعه بان يجعل
تواتر الاثر في قوة تواتر المؤثر خبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر
اي هو خبر لم يبلغ في الكثرة حدا يفيد العلم بنفسه وذلك اما بان لا يكون خبر جماعة
او كان ولكن لا يفيد العلم او افاد ولكن لا بنفسه بل بالقرائن المنفصلة الغير
اللازمة لا ركان الخبر فعلى هذا لا يرد ان هذا التعريف لاحد المتقابلين بالاخر
وانه لا يجوز للزوم تعريف الشيء بما يساويه في الظهور والخفاء وعرفه
بعضهم بانه خبر يفيد الظن وقد ينقض عكسه بخبر لا يفيد الظن وبخبر عدل يفيد
العلم بواسطة القرائن الداخلة وقد يجاب عن الاول بان المعرف هو الخبر المعتبر
ولا اعتبار بما لا يفيد الظن فلا يضر خروجه وعلى هذا لزم الواسطة بين
المتواتر والاحاد عن الثاني بان التعريف للخبر نفسه هو بهذا الاعتبار لا يفيد
الا الظن والعلم مستفاد من امر اخر كثرت رواته ام قلت ليس من تتمة
التعريف وفيه اشعار بدخول المستفيض وهو ما زاد نقلته على ثلاثة وفيه

فيه ومنهم من جعله فيها براسه متوسّطة بين المتواتر والاحاد نعم
قد يفيده بانضمام القرائن اليه سواء كان المخبر عادلا او فاسقا لا الافادة على خطة
القرائن دون العدالة فاعتبارها كما يشعر به كلام الحاجبي غير محتاج اليه
ثم الظاهر ان المراد بالقرائن اعم من المنفصلة وغيرها اذ لو خصّت بالمنفصلة كما
هو المشهور عند الاصوليّين لزمه ان لا يكون خبر الواحد المفيد للعلم بواسطة
القرائن الداخلة من محل النزاع لا يقال فعلى هذا يلزم ان يكون المتواتر
المفيد للعلم بواسطة القرائن الداخلة ايضا من محل النزاع ولبيّن كلّ لا نّا
نقول المتواتر خارج عن موضوع هذه المسئلة اعنى خبر الواحد وفي لفظ
قد اشعار بان الدعوى جزئيّة يعني بعض المحفوف بالقرائن يفيد العلم لا جميعه
وكيف يدّعى ذلك والقرائن مختلفة في الكميّة والكيفيّة والناس مختلفون في
ادراكها فربما لا يحصل العلم من البعض مع اقترانها به لنا انه لو اخبر ملك الخ
فان قلت المدّعى مركّب من امرين احدهما عدمي والاخر وجودي والمصنّف لم يتعرض
للاوّل وانما اثبت الثاني بمثال فما الوجه في ذلك قلت الوجه فيه ان احد امرين
فاما لان الاول بديهي كما ادّعاه كثير من الاصوليّين واما لان كلامه مع
من ينفي الافادة مطلقا فالاول لمتفق عليه بين الفريقين والنزاع انما وقع
في الثاني فلذا تعرض له دون الاول من صراخ او جنازة الصّراخ بضم
الصاد صوت البكاء والجنازة بالكسر وبالفتح الميت او بالكسر الميت وبالفتح السرير
او عكسه وبالعكس السرير مع الميت والحذر بالكسر الستر والمخدرات المستورات
من النساء من دون متعلق بغير معتاد وكل الملك واكابر مملكته اي في
خروجهم على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثل فانا لا نقطع بصحة
ذلك ونعلم بموت الولد او نحكم عليه بانا لا نمنع ذلك لجواز ان يظهر خلافه

بان كان

بان كان قد غشي عليه فافاق ومات ولد اخر فجاءة واعتقد المخبر انه المشرف على
الموت فاخبر الملك بموته سلّمنا ذلك لكن لا نم ان العلم حصل بالخبر مع القرائن بل بالقرائن
وحدها سلّمنا لكن الدعوى الكليّة لا يثبت بالمثال الجزئي والجواب عن
الاول ما ذكره من الاحتمالات العقليّة والعلوم العاديّة لا ينافيها تلك
الاحتمالات وعن الثاني انه لولا الخبر لجوّزنا موت شخص اخر وعن الثالث
ان الدعوى جزئيّة كما مر على ان المقصود منه هو التنبيه على امكان الفرد لا تصحيح
الدعوى الكليّة بالمثال الجزئي وهكذا الحال في كل ما يوجد من الاخبار
اشارة الى ان كل خبر محفوف بالقرائن لا يكون مفيدا للعلم بل المفيد
هو ما يكون قرائنه مثل تلك القرائن او ما دونها قريبا منها والضابط
في حصولها حصول العلم به فلك حصل علم حصولها والا فلا اذ لا علية بين الملازمة
بمعنى العلية بين الخبر وحصول العلم به بين الاستدلال على ما هو الحق عنده من انه
لا علة ولا معلول اذ كل الحوادث مستندا اليه سبحانه ابتداء فالخبر ليس علة للعلم
بل الطريقة الالهية جارية بخلقه عقيب سماع الخبر فلا يرد ان توسيط العادية
بنفي العلية مستدرك لانه يكفي ان يقول لو حصل العلم به لكان مطردا الا ان الاطراد
لازم ولو كان حصوله بالعلية بل يثبت الاطراد عليها اظهر فافهم ولو كان
عاديا بالاطراد قبل الملازمة ثم لان كثيرا من العاديات قد يتخلف الحكم في بعض
الصور واجيب بان الملازمة بيّنة اذ معنى العادي هو الحصول دائما
بلا علية ومعنى الاطراد هو الحصول دائما مطردا واما التخلف في بعض الموارد
فانما يجوز بمعجزة النبي صلعم او كرامة الولي والكلام في غير ذلك واثبتنا
اللازم بيّن هذه دعوى انه في محل النزاع فهي حرية بعدم السماع
اذا حصل الاخبار اذ ظرف للثابتة وجزء لمقدم الشرطية وقوله فان ذلك

جائز دفع لما يقال من ان المفيد المركب من جزئين وامكان الثاني اعني اخبار العدلين
بالنقيضين م فالمجموع من حيث هو مح والمحال قد يستلزم محالا فلا يلزم
البطلان الجزء الاول اعني افادة العلم وتقرير الدفع ان ذلك جائز بالضرورة
ومنعه مكابرة لا يقال جواز هذا الجزء يستلزم جواز المجموع اذ الاول مفروض
ويلزم من هذا جواز التناقض لا وجوده قلنا هذا كاف لان جوازه
ايضا مح كوقوعه لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد ولم يذكر بيان
الملازمة لظهوره وهو وجوب تخطئة مخالف اليقين بالظن اجماعا
والجواب اما عن الاول فبالمنع الخ اي التزام الاطراد العلم في كل خبر محفوف
بمثل القرائن المذكورة وانما لم يمنع الملازمة كما منعها قطب المحققين بناء
على اختلاف الناس في هذه القرائن لان الكلام ليس في مطلق القرائن بل في القرائن
المفيدة للعلم ولا ريب في لزوم الاطراد في مثلها واما عن الثاني فبانه اذا
حصل الخ اي اذا حصل خبر مقارن للقرائن المفيدة للعلم في نقيضها عادة
قيل فيه نظر لانه يجوز بالضرورة ان يخبر ملك بموت ولده مع القرائن المذكورة
ثم يخبر بحيوته مع قرائن اسباب الفرح وذلك بان كان قد غشي عليه فافاق
واجيب بانه اذا حصل العلم بالموت استحال ان يحصل العلم بالحيوة بالضرورة وذلك
انما يتصور حيث لم يكن القرائن الاولى مفيدة للعلم على انه لو وقع الخبران على النحو
المذكور دلت القرينة العقلية على كذب الثاني والكلام في الخبر المجرد عن علامة
الكذب فبالتزام التخطئة اي بالتزام تخطئة المخالف للخبر بالاجتهاد
حين افاد ذلك الخبر مع القرائن علما هذا منع لبطلان اللازم وانما لم يمنع
الملازمة كما منعها بعضهم بناء على انه يجوز ان لا يفيد العلم بالنظر الى
المخالف له بالاجتهاد لان الكلام في القرائن المفيدة للعلم قطعا كما عرفت

ومثل هذا

ومثل هذا مطرد والاجماع المدعى ظاهر الفساد جواب عما يقال اذا ثبت عدم
جواز التخطئة بالاجماع لا يتصور التزامها لان الاجماع لكونه دليلا قاطعا لا يجوز
مخالفته وتقديره ان الاجماع على التخطئة ظاهر الفساد لان كل من يدعي انه عنده
مفيدا يدعى عدم التخطئة بها فصارت التخطئة وعدمها في قوة المتنازع فيه فاين
الاجماع عليها يجوز التعبد به عقلا اي بحكم العقل بجواز ان يوجب الشارع
علينا العمل بمقتضاه لان الشارع اذا امرنا بالعمل به جيد وقال لنا اذا اخبركم
عدل بشيء فاعملوا به وعرفنا ذلك على قولنا فانا نقطع بانه لا يلزم من فرض وقوعه
مح وهو المعنى بالجواز العقلي خلافا لجماعة اي ينسب الى جماعة من اهل
منهم ابو علي الجبائي واستدلوا بانه لو جاز التعبد به في الاخبار في الاحكام الشرعية
عن الله تعالى بغير معجزة لاشتراك الجامع وهو كون المخبر عدلا في الصورتين والجواب
منع الملازمة اذ لا يلزم من جوازه بقول من لا نقطع بكذبه الجواز بقول من نقطع
بكذبه من حيث العادة وذلك لان الاخبار عن الله تعالى من الرياسة العظيمة ومن
ابعد الاشياء فاذا لم يقترن بدعواه ما يوجب القطع بصدقه كالمعجزة نقطع عادة
بانه كذب بخلاف الاخبار عن الرسول وهل هو واقع اولا اي هذا التعبد
بمعنى وجوب العمل به واقع ام لا فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى
وهم يقولون العمل بالاخبار تابع للعلم بصدق الخبر باي صفة كان ولا يكفي الظن به
والخبر الواحد يفيد الظن فلا يتعلق به العمل والى ما ذهب هؤلاء العظام من الشيعة
الى عدم التعبد به نسب المخالفون كالحاجبي وغيره المنع الى الشيعة كلهم وهذا
فرية ولهم وجوه من الادلة وانت تعلم ان هذه الادلة لو تمت لكانت
ظنية فلا يكون ردا على الخصم لان المسألة عندهم علمية يظهر ذلك لمن نظر
في الذريعة نعم لو ثبت جواز العمل بالظن في الاصول العلمية بالبرهان القطعية

لتم ذلك وقد يقال ان ذاد لظاهر الايات الاية على وجوب العمل به وضم معطوان الاجماع
وقع على وجوب العمل بظواهر الكتاب حصل القطع بوجوب العمل وله ان يقولوا
لو وقع الاجماع فانما هو في الصورة دون الاصول دلت على وجوب الحذر على
القوم عند انذار الطوائف لاحسن ان يقول على قوله كل طائفة عند انذارها
لهم لانه اظهر مع انه لا يحتاج الى التوزيع والضمير في ليتفقهوا ولينذروا راجع يعود
الى الطائفة لا الى الطوائف ووجه الاستدلال انه لو لا الحذر واجبا على قوم كل طائفة
عند انذارها لهم والطائفة عدد لا يفيد قولهم العلم لان الطائفة بعض فرقة
والفرقة يصدق على ثلثة فالطائفة اما واحد واثنان لا يقال المراد بالفرقة
اكثر من الثلثة كثيرا بحيث يكون النافر منهم في مرتبة التواتر ومما يؤيد ذلك
انه لو ابقي على العموم الشامل للثلثة ايضا لزم وجوب خروج الواحد والاثنين
من كل ثلاثة وليس كذلك لانا نقول حمل الفرقة على ما ذكرتم تخصيص بلا مخصص ووجوب
خروج الواحد والاثنين حق الا ان الوجوب كفائي فبخروج البعض من احد
الفريقين يسقط عن البعض الباقين حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع
العائد الى الطوائف لظهور ان ضمير الجمع يعود الى طائفة والقوم مضافا الى
ضمير هذه الطائفة والله لا تبنى من غير حاجة الى هذه التكلفات والذي
حداه على القول بعود الضمير الى الطوائف لا الى الطائفة وعلى التمسك بالتوزيع
امران احدهما ان الطائفة يصدق على الواحد والاثنين وضمير الجمع لا يعود اليه
والامر في ذلك بين اذ الطائفة تحتمل الكثرة وهذا القدر كاف في عود ضمير
الجمع اليهم وثانيهما انا اعتبرنا التوزيع بين الطوائف والقوم يقتضي انه
واحد من الطائفة لواحد من القوم فيصير نصا في المط وهو وجوب العمل
بالخبر الواحد بخلاف انذار الطائفة للقوم لاحتمال ان يكون الطائفة في مرتبة
التواتر

التواتر وهذا ليس ببعيد لان الطائفة يصدق على مرتبة الاحاد ايضا والتخصيص لا وجه له
فيدل على المط على ان التوزيع بين الطوائف والقوم انما يقتضي انذار طائفة
لواحد من القوم لان التوزيع انما يكون بين مفردات الطوائف طائفة ومفردا
لقوم واحد واعلم انه كما يجوز ان يعود الضمير في ليتفقهوا ولينذروا واذا رجعوا
الى الطوائف كما فهمه اكثر الاصوليين كذلك يجوز ان يعود الاولان الى القاعدين
معه والاخير الى الطوائف النافرين الى الجهاد وصدر الاية وهو قوله تعالى وما كان
المؤمنون لينفروا كافة الى الجهاد دل عليه وعليه جماعة من المفسرين والاية على هذا
التفسير ايضا دلت على المط والقول بان القاعدين كانوا بالغين حد التواتر
تخصيص بلا مخصص ومن البين تحقق هذا المعنى مع التوزيع اي من
البين تحقق انذار جميع الطوائف لجميع القوم مع التوزيع كما في قولنا باع القوم
دوابهم اذ من البين تحقق انذار كل واحد من الطوائف واحدا من القوم معه
قل او كثر وضعف لبعض من الطوائف والمراد بالكثرة بلوغ حد التواتر وبالقلة
ما يقابلها ولو كان بلوغ التواتر شرطا لقبل الخ اي ولو كان بلوغ التواتر شرطا
ولم يكف التوزيع لقبول الانذار وكل واحد من قومهم ليكون صريحا في ان التفريع
غير مقصود وفي ان التواتر شرط حيث ان الطوائف كلها بالغة حد التواتر على
الوجه الذي ذكرنا وهو التوزيع معناها الحقيقي وهي هيئة نفسانية تعرضها
فيخرج بها الخبر عن احتمال الصدق والكذب وهو مطلق الطلب اي مطلق الطلب
الشامل للايجاب والندب لان الايجاب فقط وقد يجاب بانه مطلق الطلب ويجب حمله
هنا على الايجاب اذ القول بجواز العمل بخبر الواحد دون الوجوب مما لم يقل به احد
فهو قول ثالث قلت قد بينا فيما سبق الخ اي قد بينا في بيان كون الوجوب
انه لا معنى لجواز الحذر عن العذاب الا ندبه لانه ان حصل المقتضي له قطعا او ظنا

وجب والا لم يجب اي وان لم يحصل المقتضي له بشيء من الوجهين لم يجب الحذر لانه ان لم يحصل المقتضي له اصلا فظاهر وان حصل بمجرد احتمال فكذلك لتكافؤ وجوده وعدمه فلا يرجح احدهما على الاخر ويرد عليه ان المقتضي للحذر عن الطهارة بالماء المستخن بالشمس حصول البرص وهو وان كان قطعيا او ظنيا لزم وجوب الحذر وهو بط بالاتفاق وان كان بمجرد احتمال لم يحصل لما ذكرت ويمكن ان يتكلف بان هو ظني وان الظن وجوب الحذر الا ان الشارع جوز نقيضه فلذلك لم يجب والكلام فيما لم يعلم فيه معارض فتامل في موضع النظر الظاهر انه منع المسند اذ المورد كانه قال امتناع حمل النزاع على الحقيقة يقتضي حمله على اقرب المجازات ولا نم انه الايجاب لجواز ان يكون مطلق الطلب فقد ظهر ان المورد لم يدع شيئا لكونه اخص اي لكون وجوب الحذر عند الانذار اخص من المدعى وهو وجوب العمل برواية الاحاد مطلقا سواء كان على سبيل الانذار وعلى سبيل الاخبار قلت لا نسلم انذار هو الابلاغ مقصوده دفع الخصم في قول المعترض لانذار هو التخويف وتعميمه بحيث يشمل الايجاب والتحريم ليتمكن له القول ان ما لم يوافي هيئ ذكره الجوهري قال في الصحاح الانذار الاعلام ولا يكون الا مع التخويف والقاموس قال انذره بالامر اعلمه وحذره وخوفه وما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما كالاحكام الوضع فان جميعها يعود اليهما فان البيع الصحيح يرجع الى وجوب تسليم المثمن والثمن والى تحريم انتفاع كل من المتبايعين بما انتقل الى صاحبه وكون الزوال سببا للصلوة يرجع الى وجوب الصلوة وعنده وقس على هذا اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء فاذا ثبت وجوب العمل بخبر الواحد في الايجاب والتحريم بطل مذهب الخصم وثبت وجوبه في الكل انت خبير بان هذه المقدمة وهي عدم القول بالفصل يكفي في دفع الاعتراض ولا حاجة فيه الى التطويل

المذكور

المذكور يلحق الخطاب اي بمفهومه من لحنه اذا فهمه لان هذا الدليل اذا دل على ان الايجاب والتحريم مع كونهما اعظم الاحكام مقبولان بالاحاد من حيث هي فهم منه ان غيرهما اولى بالقبول بها وانما قلنا من حيث هي لئلا يرد ان كونهما مقبولين من اجل الاحتياط ودفع الضرر وهما ليسا باولى في غيرهما من الاباحة والندب والكراهة وذلك لانا لم نتمسك هنا بالاحتياط اصلا ولو صح التمسك بالاحتياط يصح ابتداء واستقلالا قلت هذا موقوف الخ قد يجاب عن الايراد بوجه اخر وهو ان الانذار لو حمل على الفتوى لزم تخصيصان احدهما هذا والاخر تخصيص القوم بالمقلدين ضرورة ان المجتهد لا يجوز له العمل بالفتوى بخلاف ما اذا حمل على القدر المشترك بينه وبين الرواية فلا يلزم شيء من التخصيص اما الاول فظ واما الثاني فلان الاحكام الخبر كما ينقل الى المجتهد للاستدراك ينقل الى غيره للانزجار والاعتبار في زمان الرسول متعلق بثبوت معرفة المعنى ان جائكم فاسق بنبأ اي ان جائكم خارج عن الله تعالى بنبأ اي بخبر فتبينوا اي اطلبوا البيان او التثبت على اختلاف القرائتين لاحتمال كذبه الذي هو نوع من الفسق نزلت في وليد بن عقبة حيث ولاه النبي صلى الله عليه واله في اخذ الصدقات بعض العرب فعاد وبذكر انهم قد ارتدوا عن الدين وهموا بقتله فينتفي عند انتفائه الخ اي فينتفي وجوب التثبت عند انتفاء مجيء الفاسق عملا بمفهوم الشرط سواء لم يكن هناك جاء او كان وكان عادلا فصح قوله واذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق الى اخره واندفع ما اورده بعض الافاضل من ان مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق وهو اعم من مجيء غيره فلا يلزم من اعتبار المفهوم وجوب العمل بخبر العدل بجواز وجوب التبيين عند خبره وانتفائه عند عدم المخبر على ان اعتبار المفهوم لا جل ان الشرط لغو بدونه وعلى هذا الايراد يفيد الشرط لغوا لا بقاء الانتفاء وجوب التثبت انما يقتضي جواز القبول لا وجوبه وهو المطلوب

فعلى قوله فاما ان يجب القبول وهو المط او الرد وهو باطل وشق ثالث هو المراد وهو جواز
القبول وهذا اعم من المط لانا نقول اذا ثبت الجواز ثبت الوجوب لان القول بالجواز
دون الوجوب مما لم يقل به احد   دلالة المفهوم ضعيفة للاختلاف في ثبوته
وحجيته مع عدم ما يدل عليها قطعا   مبني على القول بحجيته وفيه نظر لان الخصم كالسيد
المرتضى ونظرائه ينكرون حجيته فالدليل لا ينهض عليهم   الثالث اطباق قدماء
الاصحاب الخ خلاصته ان القدماء اجمعوا على العمل باخبار الاحاد فوجب العمل بها
لان اجماعهم حجة وفيه نظر لان الاجماع عليه اما سكوتي او حقيقي والطريق عليه على التقدير
اما تواتر او احاد فهذه اربع صور ويرد على تقدير كون الطريق احادا ان الدليل
لا يفيد العلم وهو المط عند الخصم وان اثبات المط يتوقف على صحة هذا الدليل
وصحته يتوقف على اثبات المط فيلزم الدور وان السكوت لا يدل على الرضا لانا
كلما نشترط ان لا يكون لوجه سواء من تقية او خوفا ونحو ذلك واثبات الرضا
بذلك مشكل جدا ويرد على تقدير كونه تواترا ان المتقدمين مبينا او لي اباد ذاكره وكل
من خالفكم من متقدمي الامامية وغيرهم كالنظام والقاساني وجماعة من المعتزلة
يخالفونكم في دركه مع مخالطتهم باهل الاخبار وقال المرتضى انهم يقسمون على انهم
لا يعلمون ذلك ولا يظنونه فان كذبتموهم فعلتم ما لا يحسن كلموكم بمثله ويرد على
جميع التقادير انا لا نم ان رواية الخبر تدوينه انما هو لوجوب العمل بل لحصول
التواتر بنقل الجميع الا يرى ان من راى شهر شوال يخبر عن الرؤية بناء على علمه بان وجوب
الافطار لا يثبت بقوله وحده بل يحصل ذلك بانضمام الغير لذلك الحكم
واجيب عن الرواة لاجل عدد التواتر يختلف باختلاف حالات المخبرين كما قرر ذلك
البحث وان لم يكن واجبا لكن ارتكبوه استحسانا هذا ما يمكن ان يقال
في هذا المقام ولكن من نظر في الاخبار وتامل في الاثار وجد في نفسه ظنا

منافي

ظنا متاخما من العلم على وجوب العمل بالخبر الواحد وعلى ان السلف عملوا به وان لم يكن
له الزام الخصم   ولا روي عن الائمة ع القائلين بقول لا يروى عنهم ايضا ما يدل
صريحا على ان العمل به واجب مع كثرة الرواة عنهم   قال العلامة الخ انت تعلم
ان كلام العلامة مجرد دعوى والخصم لا يقبل منه بل يدعي خلافه كما ستعرفه   فنقول
ان الصحابة والتابعين اجمعوا اي على عمل خبر الواحد والمراد بهذا الاجماع
الاجماع السكوتي كما يدل عليه قوله ولم ينكر عليهم احد ولما كان للقائل
ان يقول الاجماع السكوتي ليس بحجة اصلا قطعا ولا ظنا فلا يجوز التمسك به في
اثبات هذا الاصل العظيم دفعه بقوله وعملهم في الوقايع المختلفة التي لا تكاد
تحصى قد تكرر ذلك مرة بعد اخرى شاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد فيحصل
العلم العادي بانهم متفقون على العمل به اقول الاجماع السكوتي وان افاد القطع
على هذا الوجه لكن ثبوته لنا ونقله الينا بالاحاد فلا يفيد الا اذا ثبت وجوب العمل بها
فيه دور ودعوى التواتر في نقله مم كما مر والجواب عنه بما يقال من ان المقصد وجوب العمل به وهذا
الدليل على تقدير تمامه انما يدل على جوازه وقد مر سابقا من انه اذا ثبت الجواز
ثبت الوجوب بعدم القائل بالفصل   والا النقل لتوفر الدواعي على نقله وقد يقال
الانكار منقول كما روي ان ابا بكر انكر خبر المغيرة في ان الجدة ترث السدس حتى رواه
محمد بن سلمة وان عمر انكر خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان ثلث مرة على صاحبه
والرجوع مع عدم الاذن حتى رواه ابو سعيد الى غير ذلك مما لا يحصى والجواب
ان الانكار انما وقع لعدم حصول الظن بقول الراوي لفوات شرط ما على ما
انختم الواحد لا يخرج الخبر عن الاحاد فعليكم ما ذكرتم لا لكم   الرابع ان باب
العلم الخ بين اولا ان الادلة التي وجب اتباعها والعمل بها عندنا وعند الخصم
اتفاقا وهي الاجماع واصالة البرائة والكتاب ظنية فبثبات التكليف بالاحكام

منوطا بالظن وثانيا ان خبر الواحد مشارك لها في افادة الظن بل ربما كان
اقوى منها في افادته فوجب اتباعه والعمل به ايضا بل هو اولى بالعمل الثاني نعلم
بالضرورة من الدين احترز عن الضروريات مثل وجوب الصلوة والحج والزكوة
وامثالها فانه لا نزاع في ثبوتها لعلم القطع بها في نحو زماننا الظاهر ان المراد
بزماننا زمان المتاخرين وبنحوه ما هو مقدم قريب منه وحمله على زمان الغيبة
مطلقا بعيد لان المتواترات من السنة عند المتقدمين كانت كثيرة وايضا لفظ
النحو لا يظهر فائدة لفقد السنة المتواترة ثم لان الاحاديث المتعاضدة
المتوافقة كثيرة يظهر ذلك لمن يتتبع الاصول الاربعة وغيرها من الاصول الموجودة
في هذا الزمان والقول بان الاصول الاربعة مستندة الى ثلاثة رضوان الله عليهم
والتواتر لا يحصل بقولهم مدفوع بان العدد غير معتبر في التواتر بل المعتبر هو حصول
العلم بصحة النقل ولا يخفى على المنصف ان هؤلاء الثلثة اذا اتفقت دلالة
رواياتهم مع اختلاف المتون او اتفقت المتون مع اختلاف السند يحصل العلم
بالتواتر اما لفظا او معنى سيما اذا صرحوا بان ما ذكروه ماخوذ من عدة
كتب الاصول المدونة في الاحاديث لان العادة قاضية بان هؤلاء مع كمال ورعهم
وشدة اهتمامهم في الدين وتقدمهم على الفرقة الناجية لا يكذبون في ذلك ولا
يفترون على الله كذبا واما القول بان دلالة الاخبار وكذا دلالة الايات
الكريمة ظنية فلا يضر لان الخصم انما يدعى ان وجوب العمل موقوف على التواتر
لا على قطعية الدلالة فهم يقولون اذا ثبت الاصل بالتواتر وعلم انه كان من الشارع
وجب اتباع مدلوله وان كان ظنيا ولا يلزمهم من اعتبار هذا الظن اعتبار الظن
الحاصل بالاخبار مع تجويز ان لا يكون الاصل من الشارع والفرق بينهما ظاهر
لم جهات متعددة المراد بالجهات المتعددة الطرق المختلفة مثل الاجماع

والبراءة

والبراءة الاصلية والكتاب من خبر الواحد والمراد بتفاوتها في القوة والضعف
في القوة والضعف تفاوتها باعتبار الدلالة ولا ريب في ذلك لما بين ان العمل
بالظن واجب وان الظن القوي لا يجب تقديمه على الظن الضعيف اراد بهذا
القول بيان ان خبر الواحد قد يكون اقوى في افادة الظن من الادلة
المذكورة فيجب العمل به وتقديمه عليها لا يقال لو تم هذا نقض اجمالي على
ان العدول عن الظن الاقوى الى الضعيف قبيح لانا نقول اجاب عن النقض
بان ما ذكرنا من وجوب تقديم الظن القوي على الضعيف لا يجري فيما ذكره
الناقض والحكم فيما ذكرنا منوط بالظن فحيث كان الظن اقوى فهو بالحكم اجدر
واحرى وفيما ذكره الناقض هو ظاهر بالظن فقط بل بالظن الحاصل بشهادة
العدلين فلا يلزم تقديم الظن الحاصل بشهادة العدلين والاحسن ان يقال
ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن فقط بل بالظن الحاصل بشهادة العدلين
فلا يلزم تقديم الظن الحاصل بالشاهد الواحد اذا كان اقوى لان تعدد الشاهد
له مدخل في ترتب الحكم وذلك لان الحكم بان الحكم منوط بالمجموع امكن في الذهن
من الحكم بانه منوط بنفس شهادة الشاهدين من غير ان يكون الظن مدخل
فيه ومثلها الفتوى والاقرار يعني ان ليس الحكم بوجوب متابعة الفتوى
وبثبوت المقر به منوطا بالظن بل بقول المفتي والاقرار والاظهر انه منوط
بالظن الحاصل بهما ولقائل ان يقول ما ذكرت من الجواب عن النقض
يجري في اصل الدين ايضا لان العمل بالدلالة المذكورة يعني الكتاب والاجماع
واصالة البراءة ليس مستندا الى الظن حتى يلزم وجوب العمل بخبر الواحد
ايضا وتقديمه على هذه الدلالة اذا كان اقوى بل الى غيره مثل الاجماع
على حجيتها فهي كما اشار اليه المرتضى في الشهادة في تعلق الحكم

بها مثل الاسباب والشروط في تعلق الاحكام بها كوجوب الصلوة فانه متعلق
بزوال الشمس وطلوع الفجر فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن فاذا
كانت الظنون متفاوتة في الشدة والضعف كان متابعة الاقوى واجبة والعدول
الى الاضعف قبيح لانا نقول الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب لما ذكر في الدليل
ان باب العلم مسدود وان العمل بالظن وان خبر الواحد راجح اذا كان اقوى
او ردا المانع اولا انا لا نسلم ان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مظنون لما ذكره
وثانيا انا سلمنا ذلك ولكن ذلك مخصوص نشا من المتواتر ووجب العمل به
اتفاقا فهو في وجوب العمل به مثل شهادة الشاهدين فلا يعدل عنه الى
غيره وهو الظن الحاصل بخبر الواحد وان كان اقوى كالشهادة الا بدليل
العدل عنه لانا نقول الخ اجاب عن المنع بتمهيد ثلاث مقدمات
اولها ان احكام الكتاب كلها من باب خطاب المشافهة يختص بالموجودين
في زمانه وقد مر في البحث عن صيغ العموم وثالثها ان ثبوت حكمه في حقنا
بالاجماع والضرورة الدالين على مشاركتنا لهم في التكليف اذا عرفت هذا
فنقول يجوز ان يقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على خلافها قطعا
وحرف ظاهر الكتاب بالادلة القطعية جائز اتفاقا ثم لاشتراك التكليف بيننا
وبينهم نحتاج الى معرف يعرفنا بان تكليفهم على خلاف الظاهر والمعرف في بعض
المواضع قطعي مثل الاجماع كما في اية الوضوء وفي بعضها يجوز ان يكون
من الامارات المفيدة الظن وخبر الواحد من جملتها فيجوز ان يكون معرفا
لنا على ذلك وان لم يجز ان يكون رافعا للظاهر بنفسه ومع جواز ذلك ينتفي القطع
بالحكم المستفاد من ظاهره وبهذا التقرير لا يرد علينا ان جواز هذا الاحتمال
باق على تقدير عمومه خطابات المشافهة ايضا فلا وجه لتخصيصه بالموجودين

وذلك

وذلك لان الصارف على تقديره الاختصاص غير الخبر لانتفاء غيره بالنظر الينا
وجواز ذلك اول الكلام ويستوي ح لما دفع بقوله فيحتمل ما ذكره المورد اولا
من ان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون دفع بهذا ما اورده ثانيا
بعد التسليم من ان الظن المستفاد من ظاهره ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة
لا يعدل عنه الى غيره وتوضيح الدفع انه ان ثبت جواز حمل الظاهر على خلافه عند معارضة
الخبر اياه صار الظن ظنيا وساوى غيره مما يفيد ظنا في افادة الظن وفي اناطة
التكليف به وليس المراد انهما متساويان من جميع الوجوه فلا يرد ان هذا في
ما مر من ان الخبر راجح منه بوجه مسا وانهما في ذلك لما مر من ان احدهما ابتداء الغير
والحكم بان الظن المستفاد من ظاهر الكتاب من قبيل الشهادة فلا يعدل عنه
الى غيره مما يفيد الظن على كون الخطاب متوجها الينا اذ الصارف ح هو الخبر
وقد منعت ذلك ولكن قد عرفت بحكم المقدمة الثانية ان الخطاب ليس متوجها
الينا بل الى الموجودين في زمانه ويجوز ان يقترن لهم ما يدلهم على ارادة خلافه
قطعا والخبر معرف لا صارف وثانيهما ان الاجماع والضرورة الدالين على مشاركتنا
لهم في التكليف كما يقتضيه المقدمة الثانية مختصان بظاهر غير معارض مع الخبر الجامع
الشرائط الدينية المفيدة الظن الراجح بان التكليف بخلافه فالظن المستفاد
من ظاهر الكتاب لا نه لا اجماع ولا ضرورة لتلك المشاركة عند المعارضة فينتفي
القطع به ويمنع كون الظن المستفاد من قبيل الشهادة ايضا فليتامل
ومثله يقال في اصالة البراءة واورد فيها مثل ما اورد في ظاهر الكتاب اخيرا وقال
الظن المستفاد من اصالة البراءة ظن مخصوص وجب العمل به اتفاقا فهو من قبيل
الظن الحاصل بشهادة الشاهدين فلا يعدل عنه الى غيره اعني الظن المستفاد
من خبر الواحد فلا يتم الدليل اجاب عنه بمثل الجواب المذكور قلنا الظن الحاصل

من اصالة البراءة انما وجب اتباعه اتفاقا اذا لم يعارضه خبر العدل والمفيد بان التكليف
بخلاف ذلك الظن اذ ح ينتفي الاتفاق فينتفي كونه من قبيل الشهادة وما ذكره
السيد الخ عطف على عموم قوله تعالى عطف حجة على حجة اخرى والنابتي قيل
هو اسم رجل سال عنه المسائل وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة
اى دفع لما هو ضروري عندهم اعني عدم العمل بخبر الواحد فهو حيط ويذهب الى
كونه مجلدا اشارة الى ما نقل عن ابن قبة في هذه المسألة انه بين في
جواب المسائل التبانيات وهو ما نقل عنه المص قبل ذلك الكل مخالف
ذكر ابن ادريس في السرائر ان المخالفين من اهل اصحاب المقالات يذكرون
في كتبهم ومقالات اهل الاراء والمذاهب ان الشيعة الامامية لا ترى العمل
في الشرعيات باخبار الاحاد وقال شيخنا المفيد ذكر ذلك ايضا في كتاب المقالات
الذي صنفه كذا نقل عنه ره والجواب ان الاحتجاج بالايات اي الجواب عن
الاحتجاج بالايات الى العام يختص ببعض الافراد كتخصيص الخطاب في ولا تقف
بالنبي ص لانه غير متعبد بالظن على ان الاصل في الخطاب ان يكون لمعين وتوجه
الناس انما هو في ما لا يعلم وجهه والمطلق يقيد ببعض الاشخاص كالصحابة
مثلا او بعض الازمان كزمان النبي ص لان تحصيل العلم ح متيسر وكل ذلك
للجمع بين هذه الايات والايات المذكورة الدالة على وجوب اتباع الظن وفيه
نظر لان تخصيص هذه الايات ليس باولى من تخصيص ايات المذكورة بما يفيد العلم
على ان ايات الذم ظاهرة الح الظن ان مال هذا ومال تخصيص العام وتقييد
المطلق واحد ولو ادعى الظهور من غير قرينة فمع كونه خلاف الواقع بانه
سوقها العبادة ايضا وايات النهي محتملة لذلك ايض يعني النهي وهي قوله
تعالى محتملة للاختصاص باتباع الظن في اصول الدين ونحوه مما ينافي

عمومها

عمومها التخصيص الموصول بما لا يفيد الظن اصلا مما بينا في صلاحيتها للتمسك
لما في محل النزاع كان يراد بالعلم الظن واطلاقه عليه مشهور وح على تقدير كونه
عاما لا يصلح للتمسك به في اثبات المنع عن اتباع الظن لانه يدل ح على المنع
من اتباع غير الظن ولا نزاع فيه لا سيما بعد ملاحظة ما تقرر الخ فانه يعلم
بعد ملاحظة الامور المذكورة ان خطاب ولا تقف مختص بالموجودين وان
اثبات حكمه علينا بالاجماع والضرورة الدالين على مشاركتنا لهم في التكليف
وانه لا مشاركة عند انتفائهما ولا ريب في انه لا اجماع ولا ضرورة فيما نحن فيه
لامكان تحصيل العلم لهم لا لنا فيحرم عليهم متابعة الظن لا علينا واعتمادنا
يعني اعتمادكم في الحكم بان الامامية ينكرون العمل بخبر الواحد على نقل السيد لانكارهم
نقض لغرضه الذي هو عدم جواز العمل به اذ لم يصل الينا مع نقل السيد ما يخرجه
عن كونه خبرا واحدا والحاصل ان السيد غير ناقض لعملنا على نقله لانه خبر واحد
وهو ينكر العمل به وللسيد ان يقول وجب عليكم العمل بهذا على سبيل الالزام
ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي فيه نظر لان السيد لا يوجب تحصيل القطع
بالحكم الشرعي بل يوجب تواتر السند في جواز العمل سواء كانت الدلالة القطعية
ام لا ولهذا يعمل بظواهر القران وظواهر الاحاديث المتواترة واصالة البراءة
مع ان شيئا منها لا يفيد قطعا وكل حكم كان الطريق اليه واحدا لا يكون هناك
تكليف ليلزم بالمح بل يشبه هذا عنده بموضع التردد في القول بالوقف
ولعل الوجه الخ هذا الوجه انما يجري في عصر المعصوم كما يفهم من صريح العبارة
واما الوجه في عصر السيد فهو تمكنهم من الرجوع الى الاخبار المتواترة
كما يشعر به من كلام السيد ره يعلم بالضرورة صحيح في ان حصول العلم عقيب
التواتر ضروري وقد نقلنا انه نقل انه يتوقف في كونه ضروريا او نظريا

فيستوى الخ اى فيستوى ح جواز الاكتفاء بالظن عند تعذّر تحصيل العلم
للاخبار وغيرها من الادلّة المفيدة للظنّ مثل الكتاب واصالة البراة فى الصلاة
لاثبات الاحكام الشرعية كما حققناه فى الوجه الرّابع من الحجة وفيه نظر
بجواز ان يكون العمل فى غير الاخبار منوطا بالظنّ المستفاد من ظاهر الكتاب
او من اصالة البراة وبالاجماع الواقع على حجيتها ولا يوجد شئ منهما فى اخبار
الاحاد فلا مساواة بينهما   واما مع امكان تحصيل العلم الخ عطف على
قوله والاكتفاء بالظن يعنى الاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شكّ
فيه واما مع امكان تحصيل العلم كما فى عصر السيّد وما قبله فيتوقف العمل بما لا يفيد
العلم على قيام الدّليل القطعى على العمل به فى ملك القطع ويعمل بالعلم حقيقة
ولا حاجة لنا فى هذا الزمان الذى لا يمكن تحصيله الى البحث عن قيام الدّليل
القطعى حين امكان تحصيل العلم على العمل بخبر الواحد وعدمه وبالجملة
لا حاجة لنا الى اقامة الدليل القطعى على جواز العمل بخبر الواحد وانّما يحتاج
اليه من يمكن من تحصيل القطع على الاحكام   فانه عجيب لان كل واحد من هذين
الفاضلين يعنى العلامة والمرتضى يدّعى الاجماع على نقيض ما ادعاه   ولم
يظهر منهم ما يدلّ على موافقة المرتضى فى عدم عمل الامامية باخبار الاحاد
اذا كانت مجرّدة عن القرائن المفيدة للعلم وحصر العمل بالمتواترات وبالاحاد
المحفوفة بالقرائن هذا الذى ذكره المص فى هذا المقام كان قبل وقوعه على كلام
الشيخ فى العدة لانه قدس سرّه ذكر فى الحاشية ان الشيخ صرّح بموافقة للمرتضى
وبان الامامية قاطبة يعملون بخبر الواحد وان كان مجردا عن القرائن ولانّ
مرادهم بخبر الواحد حيث نفوا العمل به هو خبر المخالفين حيث قال اعلم ان الذى

انتهى

انتهى من حال الشيخ فى هذا المقام بعد ان يسر الى الوقوف على كتابه المسمّى بالعدّة
ان اخبار الاحاد التى دوّنها الاصحاب فى كتبهم وتناقلوا بينهم يعمل بها وغيرها
من الاخبار التى رواها المخالفون فى كتبهم ليس بحجة ولا يعول عليه وقد صرّح فيها
بالموافقة على ما سبقت حكايته عن المرتضى وغيره من الانكار بعمل الاماميّة
بخبر الواحد وان ذلك شعارهم وطريقهم التى لا سبيل الى ادّعاء خلافها عليهم
ثم خصّ ذلك بما ذكرنا من روايات مخالفيهم دون رواياتهم واحتجّ لما صار اليه
باجماع الطائفة على العمل بالاخبار التى رووها ودوّنوها وبالغ فى نفى احتمال كون
عملهم بها انما حصل بسبب انضمام القرائن اليها وانت اذا تاملت اخباره وجدته هذا
على غاية من البعد عن التوافق لاعترافه بانكار عمل الامامية بانكار خبر الاحاد
لا يعقل صرفه الى روايات مخالفيهم اذ العدالة معتبرة فى قبول الخبر عندهم وهى منتفية
فى روايات اهل الخلاف وذلك كاف فى عدم العمل بها والاعراض عنها فاىّ معنى
للمبالغة فى نفى خبر الواحد   والانصاف انه لم يتضح الخ يعنى ان السيّد لم يجوز العمل
بخبر الواحد المجرّد عن القرائن والشيخ وامثاله كما لم يظهر من حالهم الموافقة
للسيّد فى ذلك كذلك لم يتضح من حالهم التى لغته ايضا اذ اخبار الاصحاب مع ... كانت
قريبة العهد بزمان بقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن
المعاضدة لها متيسّرة فلعلّهم اعدوا فى العمل على الخبر المحفوف بالقرائن دون
المجرّد فلم يظهر مخالفتهم لرايته وفيه تعريض على العلامة حيث المخالفة للسيّد اليهم
حتى ادّعى اجماعهم على ذلك لما قلناه من انه عمل بالخبر المعاضد بالقرائن مطلقا
حتى لو رواها غير الامامى الخ انما عمل بخبر غير الامامى لان الخبر المعاضد بالقرائن
وجب العمل به سواء كان الناقل اماميا او غيره لا ما نسبه العلامة اليهم من انه
يعمل بخبر الواحد وان كان مجرّدا عن القرائن حيث قال والاصوليين منهم كابى جعفر

الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى ره بدليل
ان السيد انما ينكر العمل بالخبر المجرد عن القرائن دون المعاضد بها ولا وجه اي
ولا وجه لطعن المرتضى ره على نقلها بعد ملاحظة ما ذكرنا من ان نقلها
يحتمل ان يكون رجاء للتواتر وحرصا عليه وانا قيضه حاصله ضمير يعود
الى ما ذكرناه كلها يتعلق بالراوي كلها الامر واحد وهو حصول غلبة الظن بصدقه
ظاهر لعدم حصول الظن بخبرهما قياسا على جواز الاقتداء به لا يقال لا حاجة
لهم الى التمسك بالقياس لانه متمكن لهم التمسك بانه التثبت وذلك لان المميز
ليس بفاسق اتفاقا فيندرج في مفهومها كالعدل لانا نقول لا عدم قبول رواية
الفاسق يقتضي عدم قبول رواية المميز بطريق الاولى كما ذكره المص ره فيستفاد في
من صريح هذه الاية الكريمة كالفاسق وثانيا مفهومها وهو عدم التثبت
عند الفاسق اعم من وجوب الرد ووجوب القبول ولا يحتمل الاول في العدل والا لزم
ان يكون العدل اسوء حالا من الفاسق فتعين الاول بخلاف المميز فانه يحتمل
ان يكون اسوء حالا من الفاسق والوجهان متنافيان كما يعلم من قاعدتهم
في القدوة وهي ان الفاسق يجوز الاقتداء عند طهارته ولا يقبل روايته فلا يلزم من
جواز الاقتداء قبول الرواية عندهم لا يقال هذا الدليل بطريق الالزام لانا نقول
ثبوت الحكم في الاصل مع ان القياس ليس بحجة عندنا والالزام لا يتم الا بالمسلم ويمنع
اصل القياس اي الاصل الذي هو القياس فالاضافة بيانية وليس المراد به المقيس
عليه على ان يكون الاضافة لامية لان هذا يرجع الى المنع الاول ولا مانع له من قيام
عليه فلا يحصل الظن بصدقه فلا يجوز العمل بروايته هذا اي عدم قبول روايته
المميز واما رواية غير المميز فلا تقبل وانا ذاهبا القبول ولا ريب عندنا في اشتراط
اجمع اهل الاسلام على ان الاسلام شرط في قبول الرواية كما صرح به الحاجبي وغيره

فان

فان اراد بقوله عندنا الامامية فالتخصيص بهم غير سديد وان اراد به اهل الاسلام فالاستفادة
من اللفظ بعيد وهو شامل للكافر وغيره لان الفسق في العرف المتقدم هو الخروج
عن طاعة الله وهو شامل لهما ومما يدل على ان الكافر فاسق قوله تعالى ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ولئن قيل اي ولئن قيل باختصاص الفاسق
في العرف المتاخر عن عرف الشرع او عرف اللغة اعني عدم عرف المتشرعة بالمسلم حيث
عرفوه بانه مسلم ذو كبيرة او صغيرة اصر عليها فالاية تدل بمفهوم المخالفة على رد رواية
لعلنا الاية بمفهوم الموافقة على عدم قبول روايته لانه اذا لم يكن خبر المسلم الفاسق
مقبولا للزم ان لا يكون خبر الكافر مقبولا بطريق اولى ومفهوم المخالفة لا يصلح
ان يعارض مفهوم الموافقة وفيه نظر لانا لا نسلم الاولوية ثم اذ الحكمة في رد خبر الفاسق جرأته
في دينه وعدم احترازه عن الكذب والكافر ربما كان متشددا في دينه مع تحريم
الكذب فيه فيحصل الظن بصدقه دون الفاسق والاولى ان يتمسك بالاجماع ويقال
مفهوم المخالفة على تقدير حجيته انما يكون حجة اذا لم يعارض بما هو اقوى منه
وههنا قد عورض بالاجماع القاطع فلا يكون حجة على ان كلام الشارع يجب حمله
على عرفه او عرف اللغة لا على العرف المتاخر وقد عرفت ان الفاسق يصدق على الكافر
في العرف المتقدم الثالث الايمان الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع قيل هو اعتقاد
بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اي هو مجموع هذه الامور الثلثة ويدل عليه
ما نقل في مجمع البيان حيث قال روى العامة والخاصة عن علي بن موسى الرضا ع
ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان وغيره ايضا
ان الايمان قول مقول وعمل معمول وعرفان بالعقول واتباع الرسول وفي بعض
الاخبار المنقولة في الكافي وغيره من الكتب المعتبرة دلالة على ان الاعمال
داخلة في الايمان وان المؤمن يخرج عن الايمان حين الفسق ثم اذا تاب يصير مؤمنا

وقال الفاضل الاردبيلي عيناد الاعمال انما هو في الايمان الكامل الذي يكون
للمؤمنين المتقين المخلصين واما الايمان المطلق عند الاصحاب فهو التصديق
والاقرار بالله وبرسله وبجميع ما جائت به على الاجمال وبخصوص كل شيء علم كونه مما
جاءت به وبالولاية والامامة والوصاية لاهل البيت ع بخصوص كل واحد واحد
مع عدم صدور ما يقتضي خروجه عنه والارتداد مثل سب النبي صلى الله عليه واله
والقاء المصحف في القاذورات ومما يدل على ان الايمان المطلق هذا تقييد العمل
بالايمان في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما
ولا هضما واقتران الايمان بالمعاصي في قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا
واسناد الايمان الى القلب في قوله تعالى قلبه مطمئن بالايمان اولئك كتب في قلوبهم
الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم واصالة الاستصحاب وعدم النقل وحجتهم
اذا جاءكم فاسق لان غير المؤمن كالغلاة والمجسمة والفطحية واضرابهم فاسق لما عرفت
ان الفسق هو الخروج عن الطاعة فيندرج في عموم الاية وقد يعترض بان الفسق هو
الخروج مع العلم به ولا ريب في ان ما ذهب هذه الفرقة من اعظم القربات عندهم
والجواب ان اعتبار العلم بالخروج في تفسير الفسق لغة او شرعا مما لا دليل عليه والاصل
ومجرد احتمال الاعتبار في الظهور واعتباره في العرف المتاخر لو ثبت لا يقتضي فاندراجه
تحت الفاسق في العرف المتقدم اعني عرف الشرع واللغة بخبر الفطحية هم الذين يقولون
بامامة عبد الله ابن جعفر ع وانما سموا بها لان عبد الله كان افطح الراس وقيل كان
افطح الرجلين وقال بعضهم نسبوا الى رئيس من اهل الكوفة يقال له عبد الله بن فطيح
و ومن ضارعهم اي من شابههم من فرق الشيعة المتمسكين بالملل الفاسدة
كالناووسية والواقفية ونظرائهم بخبر عبد الله بن بكير هو عبد الله ابن بكير
ابن اعين الشيباني من اصحاب الصادق ع وهو فطحي وقد حكى عن ابن مسعود انه قال

عبد الله بن بكير ممن اجتمعت الصحابة على تصحيح ما يصح عنه وقال العلامة في صانا
اعتمد على روايته وان كان مذهبه فاسدا وسماعة وعلي بن حمزة وعثمن بن عيسى
وهم من الفرق الواقفية والاولان من اصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام والاخر من
اصحاب الكاظم ع والرضا ع وبنو فضال واسم الحسن علي بن فضال من اصحاب الرضا ع
والجواد ع قال الكشي اجمعت الصحابة على تصحيح ما يصح عنه واحمد بن الحسن بن علي
بن فضال وعلي بن الحسن بن علي بن فضال قال العلامة انا اعتمد على روايته وان كان مذهبهم
فاسدا وكلهم فطحي المذهب الا انه حكي ان الحسن رجع عنه حين موته واقر بامامة ابي
الحسن الاول ع واجاب المحقق ره توضيح الجواب عن
احتجاج الشيخ انه ان اراد ان الطائفة اجمعوا على العمل باخبار هؤلاء فهو ممنوع كيف
والمشهور هو عدم العمل بها وان اراد ان بعضهم عمل بها فليس في ذلك حجة فلا يخصص ظاهر
القران والعلامة مع تصريحه بالاشتراط في التهذيب اكثر في الخلاصة من الحكم ملخصة ان ما ذكره
في الخلاصة خلاف لما قرره في الاصول الا ان يكون قد رجع عنه ثم لو صح نقل الحكاية عنه
كان ذلك منافيا لما في الخلاصة وبالجملة يلزم احد الامرين اما الرجوع عن الاصل
واما الرجوع عما في الخلاصة لانه ان لم يثبت النقل فاللازم هو الاول وان ثبت فاللازم
هو الثاني من النادوية والاعتماد عندي على المشهود لما مر من ان
غير المؤمن فاسق ودليل الشيخ مدخول مع اعتقاده بالتهمة وهي ملكة اعتبر
في العدالة امور الاول الملكة وهي نوع من مقولة الكيف والكيف عرفه بعضهم بانه
عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء
اوليا فخرج بقوله عرض الجوهر وبقوله لا يتصور الاعراض النسبية كالوضع فانه هيئة
تعرض الجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض بالقرب والبعد والمحاذات وبقوله لا يقتضي
القسمة الكم وبقوله واللاقسمة النقطة والوحدة وهذا القيد انما يحتاج اليه من يجعلها

وجوديتين ونحن حجهما عن الكيف واما من لم يجعلهما وجوديين او جعلهما وجودين
وادخلهما في الكيف فلا حاجة له اليه بل لا يصح ذكره اما على الثاني فظ واما على الاول
فلانهما يخرجان بقيد الاعراض لان العرض موجود وهما ليسا بموجودين وقد دخل
بقوله اقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق ثم الكيفية ان اختصت بذوات الانفس
تسمى كيفية نفسانية وح ان كانت راسخة في موضوعها اي مستحكمة فيه لا يزول عنه
اصلا او بسهولة تسمى ملكة والا تسمى حالا فالملكة كيفية راسخة في النفس فقوله
ملكة اشارة الى ان العدالة من الكيفيات الراسخة حتى لو اجتنب احد عن الكبائر كلها
وعن الاصرار عن الصغائر ومنافيات المروة من غير رسوخ ذلك فيه لا يسمى عادلا
في الاصطلاح الثاني منع النفس عن الكبائر واختلفوا فيها فقيل تسعة الشرك بالله
وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم
وعقوق الوالدين والالحاد في الحرم وزاد بعضهم عليها اكل الربا وزيد السرقة وشرب
الخمر ايضا فصار المجموع اثني عشر وقيل هي كل ما توعد الله عليه بخصوصه وهذا
اعم مما ذكر لان الكذب والنفاق كبيرة على هذا التفسير دون الاول ونقل عن ابي عبد الله
عم انه قال في كتابه المسمى بالقواعد اذا اردت معرفة الفرق بين الكبيرة والصغيرة
فاعرض مفسدة الذنب على مفاسد الكبائر المنصوص عليها فان نقصت عن
اقل مفاسدها فهي من الصغائر والا فهي من الكبائر كما لو امسك المحصنة لمن يزني
بها فان مفسدته اكثر من مفسدة القذف مع انهم لم يصرحوا بانه من الكبائر
وكذا الو دل الكفار على عورات المسلمين وسرائرهم ليستاصلوهم ويسبوا ذراريهم
ويغنموا اموالهم فان مفسدة هذه المفاسد اعظم من الفرار من الزحف الثالث
منع النفس عن الاصرار عن الصغائر وقيل الاصرار مرجعه العرف وبلوغه بعلق
بنفي الوثوق به عرفا وقيل ان تتكرر منه الصغيرة تكررا يشعر بقلة مبالاته لانه يدينه

الشعار

اشعار ارتكاب اصغر الكبيرة وكذا لو اجتمعت صغائر مختلفة الانواع بحيث يشعر
مجموعها بما يشعر به اصغر الكبائر ثم انه قيد الاصرار على الصغيرة كبيرة فذكر المصنف
اياه بعد ذكر الكبائر اما انه ليس بكبيرة عنده واما لدفع توهم تخصيصها بغيره
منع النفس عن منافيات المروة اي ترك ما لا يليق به مما يدل على خسة النفس
ودناءة الهمة سواء كان كبيرة جبلة والتطفيف بها او مباحا كالمعاجنة الارذال
والحرف الدنية مثل الحجامة والدباغة ونحو ذلك لان فاعل هذه الامور لا يجتنب
الكذب غالبا فلا يحصل الظن بقوله فمنهم من لم يشترط ترك المباحات المفيدة لا
النفس وهو لا يخرج من قوة كما ذهب اليه بعض العامة وهو ابو حنيفة فانه اكتفى
في قبول الرواية بظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهرا وقال بعض المحققين
منشاء الخلاف هو الاختلاف في معنى العدالة لانها عند الاكثر ما ذكرنا يعني
الملكة الخ المذكورة وعند الحنفيين ظهور الاسلام عن الفسق على هذا يكون كل
مسلم مجهول الحال عندهم عادلا ونقل المحشي عن الشيخ الخ المستفاد من كلام الشيخ
في العدة ان العدالة المعتبرة في الرواية غير العدالة المعتبرة في الشهادة فانه قال الراوي
ان كان مخطئا في بعض الاقوال له فاسقا في افعال الجوارح وكان ثقة في روايته
متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل لان العدالة المطلوبة في الرواية
حاصلة وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول
خبره انتهى ولا يخفى ان الجزء اعني جميع الفسوق في الزنا وسقط الدما لا يكون
ذلك منه الا لعدم مبالاته بالدين وبصاحبه فلا يجوز يحصل الاطمينان على الكذب
فلا يحصل الظن بخبره متحرزا عن الكذب في الرواية فقد عرفت مما نقلنا من كلام الشيخ
ره انه لا يشترط في قبول الرواية التحرز عن الكذب مطلقا بل يشترط التحرز عنه في
الرواية ولذا قيد الناقل المحقق التحرز بقوله في الرواية هذه الدعوى اي يحمل

الطائفة باخبار المجاهيل ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها اي غير اخبار حسنة
عملوا بها الطائفة لعدم قيام الدليل عليه مستبعد لما ذكرنا بعد نقل كلام الشيخ
ره وهذا الكلام جيد اي كلام المحقق ره في منعه لما ادعاه الشيخ جيد لنا انه
لا واسطة الخ الدليل على مدعاه قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا الكريمة الا ان الاستدلال
بها لما توقف على مقدمتين احدهما عدم الواسطة بين وصفي العدالة والفسق
بحسب الواقع واخرهما تعلق وجوب التبين بنفس الفسق مطلقا سواء تقدم العلم
اولا بنوع منه وهو الفسق الذي تقدم العمل العلم به تعرض اولا لاثباتهما وثانيا
لبيان كيفية دلالته على مدعاه في موضع الحاجة ظرف لعدم الواسطة والمراد
بموضع الحاجة الى اعتبار شرط العدالة في قبول الرواية وقت اداء الرواية وهذا
الوقت انما يكون بعد انقضاء زمان كثير من ازمنة تكليف الرواة غالبا كما يشهد
به التتبع في الاثار وتفحص احوال الرجال وفي ذلك الوقت اما ان يكون لهم الملكة المذكورة
اولا فان كان فهم عدول والا ففساق فلا واسطة واما في بدو التكليف فيمكن
ان لا يكون لهم الفسق لاجتنابهم عنه ولا يكون لهم الملكة ايضا لعدم حصولها بعد
الاقتضاء حصولها زمانا ما وتوسط مجهول الحال انما هو الخ محصله ان ثبوت
الواسطة بين العدل والفاسق انما هو في الذهن لا في نفس الامر كما ان بين التصديق
بقيام زيد والتصديق بعدم قيامه واسطة في الذهن وهي الشك والتردد في
قيامه وعدم قيامه فواسطة في الخارج ولا ريب تقدم العلم بالوصف
الخ شروع في اثبات المقدمة الثانية توضيحه ان تقدم العلم بوصف الفسق مثلا غير داخل
في حقيقة هذا الوصف بالنظر ولا ريب وجوب التبين في قوله تعالى ان جاءكم
فاسق معلق بنفس وصف الفسق بما تقدم العلم به من هذا الوصف لان تعلقه
بما تقدم العلم به انما يكون اذا كان تقدم العلم بالوصف داخلا في حقيقته وقد عرفت

ان

انه ليس كذلك فاذن فهم من الايه ان وجوب التبين باعتبار نفس الفسق وهي علة
له في نفس الامر وان لم يكن معلومة عند تعلق الوجوب بها ومقتضى ذلك ارادة البحث
والتفحص عن حصول ذلك الوصف وعدمه الى ان يحصل العلم والظن باحدهما الا
ترى ان استشهاد لقوله وجوب التبين في الاية محصله ان تعلق وجوب التبين بنفس
الفسق لا بالفسق حال كونه معلوما عند التعليق كما ان تعلق وجوب الاعطاء بنفس
البلوغ والرشد لا بهما حال كونهما معلومين عند التعليق يقتضي ارادة السؤال
والفحص حمل السؤال على السؤال عن العدول والفحص على اختبار المامور به بنفسه بعلامات
البلوغ والرشد اولى من جعل العطف للتفسير لان الافادة خير من الاعادة لا
الاقتصار الخ بدليل انه لو اقتصر على المعلومين عند الامر ذمه العقلاء هذا
المعنى اي تعلق التبين بنفس وصف الفسق لا بما ثبت به من هذا الوصف ان
تصيبوا الخ في مجمع البيان معناه حذرا من ان تصيبوا قوما في انفسهم واموالهم
بغير علم بحالهم وما هم عليه من الطاعة والاسلام فتصبحوا على ما فعلتم من اصابتهم
بالخطاء نادمين لا يمكنكم تداركه ثم قال وفي هذا دلالة على ان خبر الواحد لا يوجب
العلم ولا العمل لان المعنى ان جاءكم من لا تؤمنون ان يكون خبره كذبا فتوقفوا
فيه وهذا التعليل موجود في خبر من يجوز كونه كاذبا اقول وفي كلامه دلالة واضحة
على ان هذه العلة موجودة في خبر العدل ايضا حيث لا تحرزها بالزاء المعجمة
بمعنى المنع وضميرها يعود الى صفة الفسق وحيث تقييد للوقوع في الندم
وظرف له لا تعليل والغرض منه اخراج العادل عن الحكم المذكور لان العدل لحرمه لما كان
مستندا الى الملكة المانعة عن الكذب لا يقع العامل في الندم مسببا الاقدام على العمل
بخبره من حيث له صفة الفسق في الواقع عند ظهورها علة لوجوب التبين وهذه
العلة موجودة في العادل ايضا ضرورة ان الملكة لا تقتضي عدم جواز فسقه

في نفس الامر فلا يتم اخراجه عن الحكم المذكور ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها في ذلك اي لا
بسبق العلم بحصول صفة الفسق في الوقوع في الندم بل الوقوع فيه حاصل في صورة سبق
العلم بها وعدمها اذا عرفت هذا شرع في بيان كيفية دلالة الاية على اشتراط العدالة
اي اذا عرفت ما ذكرنا من انه لا واسطة بين وصفي الفسق والعدالة بحسب الواقع ومن ان
وجوب التثبت متعلق بنفس الوصف لا بالوصف المعلوم منه ظهر لك انه يصير مقتضى
الاية وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع ونفس الامر كما تقتضيه
المقدمة الثانية فيتوقف القبول على العلم بانتفاء تلك الصفة كما يقتضيه وجوب التثبت
وهو اي وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع يقتضي بملاحظة
نفي الواسطة كما يقتضيه المقدمة الاولى واشتراط العدالة وفيه نظر لان وجوب التثبت
انما يقتضي ذلك اذا كان مفهوم الشرط حجة والخصم منهم المرتضى لا يسلمه ولو سلم فالتعليق
في الاية وهو قوله تعالى ان تصيبوا الى ان يقول عليه من مفهوم الشرط وقد عرفت ان هذا
التعليل قائم في خبر العدل ايضا فليتامل وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول
رواية المجهول استدل لهذا القائل بالاية ايضا بان وجوب التثبت مشروط بالفسق
واذا انتفى الشرط انتفى المشروط بالفسق واذا انتفى الشرط انتفى المشروط والفسق
منتف في مجهول الحال فلا يجب التثبت فيه والجواب ان هذا مبني على ثبوت الواسطة
بين العادل والفاسق وقد عرفت بطلانه وقوله والفسق منتف في مجهول الحال ممنوع بل
انتفى العلم به ولا يلزم من عدم العلم بالشيء العلم بعدمه فيجب الاختبار والفحص لا يقال
الاصل عدم الفسق فيه لان الفسق اغلب واكثر فيحصل الظن برجحانه ولانه مقتضى
القوة الشهوية والغضبية وهما غريزيتان في الانسان والمظنون وقوع مقتضى
الصفة الغريزية ما لم يظهر خلافه واعلم ان قطب المحققين لما ادعى ثبوت الواسطة
قال دليل اشتراط العدالة هو الاجماع لا التثبت على ما قيل لان انتفاء الفسق

لا يستلزم

الفسق لا يستلزم العدالة لثبوت الواسطة ويرد عليه بعد ثبوت عدم الواسطة ان الاجماع
غير متحقق اما عندنا فلما مر من ان اشتراط العدالة مشهور بين اصحابنا واما عند المخالفين
فلمخالفة بعضهم كما عرفت في اول البحث ولو نهض دليل لخصصنا به عموم ظاهر الاية
اي لو نهض الدليل الذي ادعاه الشيخ دليلا على مذهبه وهو قبول رواية المتحرز عن الكذب
وان كان فاسقا بجوارحه لخصصنا به عموم ظاهر الاية لان ظاهر الاية دل على وجوب التثبت
في خبر الفاسق مطلقا سواء كان فسقه بلسانه او بغيره من الجوارح والدليل المذكور على
تقدير تحققه دل على قبول خبر الفاسق بالجوارح اذا كان متحرزا عن الكذب
فتعارض العام والخاص فوجب حمل العام على غير مدلول الخاص جمعا بين الدليلين
ويبقى في المقام اي مقام اشتراط العدالة بالمعنى المذكور من هو كذلك
اي بعد عدة عن اول زمان التكليف ولا يكون له ملكة لان الرسوخ معتبر
فيها كما مر وهو انما يحصل بكثرة ملابسة ترك المحرمات وهذا يستدعي زمانا
معتدا به لا يحصل بدونه فان قلت هل يمكن تحقق الملكة في اول التكليف كما يشعر
به قوله فيمكن في حقه تحقق الواسطة قلت نعم يجوز ان يحصل للصبي من باب التمرين ملكة
ترك المحرمات فيكون هو عند البلوغ عادلا فلا يقوم الحجة باشتراط العدالة
مطلقا اي في جميع افراد الرواة او في جميع ازمان التكليف وحله اي حل
الاشكال على وجه يظهر اشتراط العدالة مطلقا ان الواسطة المذكورة يعني
من لم يقع منه معصية توجب الفسق ولم يوجد له ملكة العدالة وان كانت ممكنة
بحسب الذات لعدم امتناعه عقلا لكن وجودها في الخارج غير معلوم لما ذكره
المص فلم يثبت الواسطة فتم اشتراط العدالة بمقتضى الاية الكريمة مطلقا سلمنا
وجودها في الخارج لكن علة وجوب التثبت في الفاسق وهي عدم الحجر عن الكذب
المستلزم للندم عند ظهور عدم صدقه موجودة فيها ايضا فوجب التثبت فيها

لمناسباتي ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل محل توجد فيه تلك العلة وفيه
نظر لانا لا نسلم ان العلة هي ما ذكرتم بل هي اما الفسق وحده والوقوع في الندم
علة بعلته كما هو ظاهر الآية او الفسق مع الوقوع وهذه العلة غير موجودة في الوا سطة
سلمنا لكن لا نسلم ان العلة عدم الحجر عن الكذب المستلزم للوقوع في الندم مطلقا
بل هي عدم الحجر الناشي من الفسق وهي غير موجودة فيها   الشرط الخامس الضبط
المراد به غلبة الذكر على السهو وانما اشترط ذلك ليتمكن له الاحتراز عن الامور
المذكورة فيحصل رجحان طرف الاصابة فيجب العمل بخلاف ما اذا لم يتحقق فانه اما
ان يكون السهو اكثر من الذكر او هما متساويان وعلى التقديرين لا ترجيح لطرف
الاصابة ثم ان الضبط كما صرح به العلامة يعرف بكثرة استعلام الاشياء منه مرة
بعد اخرى وباعادة ما حفظه بعد وقت ولو قدر على ضبط قصار الاحاديث دون
مطولاتها قبل منه الاولى دون الثاني واعترض بعض المتاخرين بانه كيف يمكن
الحكم بصحة الحديث بمجرد توثيق علماء الرجال رجال الاسناد من غير نص على ضبطهم
واجاب بانهم يريدون بالتوثيق انه عدل ضابط لان لفظ الثقة من الوثوق
ولا وثوق بمن يتساوى سهوه وذكره وهذا هو السر في عدولهم عن قولهم عدل
الى قولهم ثقة وانت تعلم ان هذا الكلام يدفع الاشكال في الحكم بكون الحديث
صحيحا او موثقا لا في الحكم بكونه حسنا لعدم تعرض علماء الرجال للضبط في الممدوحين
ولا خلاف في اشتراطه وقد يظن ان اشتراط العدالة يغني عن اشتراطه
لان العدل اذا علم من نفسه عدم الضبط لم يقدم على النقل تحرزا عن ادخال ما ليس
من الدين فيه وهذا ليس بشيء لان العدل اذا كان كثير السهو فربما يسهو انه ضابط
او كثير السهو وان الحديث مضبوط فينقل وهذا لا ينافي العدالة اذ المنافي
لها انما هو النقل مع العلم بالسهو او بعدم الضبط المفضي الى الكذب غالبا

او يبدل

او يبدل لفظا باخر مع انه لم يكن له مدخل في التبديل والا فالنقل بالمعنى جائز
قال المحقق تاكيد وتقوية لقوله ولم يقدح   تعريف العدالة الراوي كانت
العدالة ملكة وهي كيفية نفسانية غير ظاهرة وقد جعلت مناط الاحكام كثيرة
كقبول الرواية والشهادة وصحة الامامة ونحوها ومناط الاحكام يجب ان يكون
معلوما منضبطا اعتبروا للعلم بها امورا منها الامتحان والاختبار بالصحبة
المتاكدة والملازمة المتكررة في ازمنة متكثرة بحيث يظهر احواله ويحصل الاطلاع
على سريرته وصدق قوله ليحصل العلم باجتنابه عما يخلها مما ذكرناه انفا ومنها
اشتهارها بين العلماء واهل الحديث العارفين بحقيقتها سواء بلغ حد
الشياع ام لا ومنها شهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة المفيدة بها ومنها تزكية
العادل العالم بها ومنهم من اعتبر بكون المزكي اماما وبناء هذا على اشتراط
الايمان في العمل بخبر الواحد والمصر لما اشترط لا بد له من ان يشترط ايضا وكانه
لم يصرح به اكتفاء بما سبق ثم ما يظهر من كلامهم في بعض الاوقات من الاكتفاء
في الجرح لقبول غير الامامي محمول اما على الغفلة عن هذا الاصل او عن كون الجارح
مجروحا كما وقع في الخلاصة من جرح ابان بن عثمن بكونه فاسد المذهب تعويلا على
ما رواه الكشي عن علي بن الحسن فضال انه كان من الناووسية مع ان ابن فضال
فطحي لا يقبل جرحه لمثل ابان بن عثمن ولعل العلامة استفاد فساد مذهبه
من غير هذه الرواية وان كان كلامه ظاهرا فيما ذكرناه واعلم ان التزكية لها خمس
مراتب الاولى ان يحكم العدل الامامي بشهادة الراوي لكونه ممن يرى العدالة شرطا
لقبولها الثانية ان يقول هو عدل وذكر السبب الثالثة ان يقول هو عدل ولم
يذكره لكنه عارف باسباب العدالة الرابعة ان يروي عنه وهو لا يروي الا عن
عدل الخامسة ان يعمل بخبره وهو تعديل اذا علم انه عمل بمجرده جزما لا بدليل اخر

واقع خبره والاولان لا خلاف فيهما بخلاف البواقي   لنا انها شهادة اي لنا ان
التزكية شهادة وكل شهادة يعتبر فيها التعدد فالتزكية يعتبر فيها التعدد
والجواب عنه اولا بالمعارضة وهي انها خبر والخبر لا يعتبر فيه التعدد فالتزكية لا
يعتبر فيها التعدد ثم الظاهر انها خبر لان الشهادة لا بد ان يكون مستندا الى العلم القطعي
والعلم بالعدالة ممتنع نهاية ما يتصور هو الظن ومنه يظهر منع الصغرى و
ثانيا منع كلية الكبرى بقبول شهادة الواحد في بعض المواد عند بعض علمائنا
بل القبول شهادة المرأة الواحدة في بعض الاحيان عند اكثرهم وكانت التزكية من هذا
القبيل   وان مقتضى اشتراط العدالة الخ هذا دليل اخر اي لنا ان مقتضى اشتراط
العدالة لقبول الرواية اعتبار حصول العلم بالعدالة ليحصل صدقه في الرواية والبينة اعني
شهادة الشاهدين بالعدالة يقوم مقام علمنا بها شرعا فتغني تلك البينة عن ذلك
العلم وسوى ذلك اي سوى ما يقوم مقام العلم شرعا اعني تزكية الواحد وحده يتوقف
الاكتفاء به على الدليل والاصل عدمه وفيه نظر لان ان اراد اعتبار حصول العلم اعتبار
حصول العلم القطعي فهو ممنوع كيف وكل ما جعل طريقا لمعرفة العدالة فهو مفيد الظن بها
وان اراد به حصول الظن فهو ممنوع والظن يحصل بتزكية العدل الواحد ايضا فعدم الاكتفاء
به ودعوى الزيادة له لا بد له من دليل والاصل عدمه وقد اورد بعض المتأخرين
على مدعي الزيادة بان علماء الرجال الذين وصلت الينا كتبهم في هذا الزمان كلهم نقلوا
تعديل اكثر الرواة عن غيرهم ولم يتفق الاثنين منهم على التعديل لا ينفعه في الحكم
بصحة الحديث الا اذا بشاذ ان مذهب كل من زكى تزكية الاثنين عدم الاكتفاء في تزكية
الراوي بالعدل الواحد ومن ثبوته خرط القتاد بل الذي يظهر خلافه فان اكثر العلماء صرح
في كتبه الاصولية بالاكتفاء بالواحد والذي يستفاد من كلام الكشي والنجاشي والشيخ
وابن طاوس اعتمادهم في الجرح والتعديل على النقل عن الواحد كما يظهر لمن تصفح

كتبهم

كتبهم فكيف يتم لمن يجعل التزكية شهادة ان يحكم بعدالة الراوي بمجرد اطلاعه على تعديل اثنين
من هؤلاء في كتبهم وحالهم ما عرفت مع ان شهادة الشاهد لا يتحقق بما يوجد في كتابه
نعم لو كان هؤلاء الذين كتبهم في الجرح والتعديل بايدينا في هذا الزمان ممن شهد
عند كل واحد منهم عدلان بحال الراوي او كانوا من الذين خالطوا رواة الحديث
واطلعوا على عدالتهم ثم شهدوا عليها لتم   واحتجوا بان التعديل شرط الخ قد
تقرر الاحتجاج بوجه اخر وهو ان العدالة شرط لقبول الرواية فلا يزيد في اثباتها
على شروطها والا لزاد الاحتياط في الفرع على الاصل   فلا يرد ان الاستدلال بمجرد دعوى يمكن
ان يجاب بان الظن المتبادر من الشرطان لا يكون وجوبه واعتباره زائدا على المشروط
كما هو شان المقدمات وانكاره مكابرة   سلمنا ولكن الشرط في قبول الرواية
هو العدالة لا التعديل هذا لا يرد على التقرير الذي ذكرناه ويمكن ان يجاب عنه
بان ثبوت العدالة مشروط بالتعديل عند فرض عدم امكان ثبوتها بغيره فالتعديل
شرط في قبول الرواية بالواسطة وهذا القدر كاف في الشرطية على ان امكان غيره لا ينافي
شرطيته ايضا لجواز ان يكون لشيء واحد شروط متعددة   سلمنا ولكن زيادة
الشرط اي سلمنا ان الشرط في قبول الرواية هو التعديل ولكن زيادة الشرط بمعنى المذكور
بمعنى كونه مقدمة للثبوت على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة يعني اتفاق
ثبوته الى الشاهدين في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد اكثر من ان يحصى
الا يرى ان وجوب الحد وثبوته لاجل القذف يثبت بخبر الواحد وهو مشروط
بثبوت القذف وبلوغ القذف وكل واحد منهما يفتقر الى الشاهدين وفيه نظر من
وجهين الاول ان هذا من باب الشهادة والتزكية من باب الاخبار فقياس احدهما
على الاخر قياس مع الفارق لا يقال التزكية ايضا انشاء فلا فارق لانا نقول لو ثبت
ذلك لكان كافيا في نقض الدليل فلا حاجة الى هذا التطويل الثاني ان المقصود

المستدل هو ان الذي يقتضيه الاصل عدم الاحتياج في التعديل الى عدلين لان المقصود
منه حصول الظن بعدالة الراوي وهو يحصل بالواحد ولانا في ذلك ثبوت الاحتياج
اليهما في مواضع باعتبار وجود النص فيهما والذي يقتضيه الاعتبار بعينه
الذي يقتضيه الاعتبار ان التمسك في الحكم بان الواحد يكفي في التعديل بزيادة
الشرط على المشروط يناسب طريقة اهل القياس فسلوك هذه الطريقة مع الحكم ببطلانها
دخول في الضلالة فلا توصله المطلوب ولا توجيه لالزام الخصم ايضا لانا لا نحكم ايضا قائل
ببطلانها واجاب بعض المتاخرين بان هذا قياس بطريق الاولوية وهو معتبر عندنا
اقول الاولوية ممنوعة فان العدالة لما كانت من الامور الباطنة الخفية كان الوصول اليها
بطريق الاختبار متعسرا جدا فيحتمل فيه الخطا قطعا ومع ذلك كان الفسق باعثا عليها
لانه اكثر واغلب لانه مقتضى القوة الشهوية والغضبية وهما غريزيتان فالمظنون
وقوع مقتضاهما ما لم يدل عليه دليل على خلافه فاذا اخبر واحد بالعدالة لا يحصل
الظن لنا بحصولها وهذا بخلاف الرواية فانها يتوقف على السماع فقط فلا يتصور
فيها الاحتمالات القوية المعاندة لحصول الظن فسماع خبر واحد حيث لا يكون هناك
مانع من حصول الظن لا يوجب سماعه حيث كان فيه مانع منه اصلا فضلا عن ان يوجبه
بطريق الاولوية وعن الثاني انه مبني اشتراط العدالة آه معارضة يثبت بها
نقيض مقصود المستدل وهو انه لا يكفي الواحد في التعديل بل لا بد من الاثنين
لقيامهما مقام العلم بالعدالة شرطا وهو المطلوب بخلاف الواحد فيتوقف قبول
الخبر على العلم بانتفائها ان اراد العلم القطعي فهو ممنوع اذ حصول العلم بانتفاء صفة
الفسق ممتنع قطعا وان اراد الظن فمسلم ولكن لا ينفعه لان الظن بانتفاء صفة الفسق
موقوف على الظن بالعدالة لا على العلم بها والا لما عمل بالشاهدين ايضا
وح لا ريب ان الظن بها يحصل بالواحد ايضا فمن ادعى اعتبار الشاهدين وتحديد لم

الواحد

الواحد فعليه اقامة البرهان وفرض العموم في الاية الظاهر انه تفصيل لكونه منع العموم
الاية بحيث يتناول غير الواحد في التعديل وايراد لزوم التناقض سند له
وقد قلنا ان مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء وقد عرفت ان مقتضاها
توقف القبول على الظن بالانتفاء وهو يحصل بالواحد ايضا والمخصص يحتاج
الى دليل ولا دليل فلا تناقض لا يقال لما ذكرتموه اي لا يقال لما ذكرتموه من
ان مقتضى الاية توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق وارد على قبول شهادة
العدلين ايضا لانها انما تفيد الظن بانتفاء صفة الفسق دون العلم فوجب ان
يكون كالواحد غير مقبولة لانا نقول اي لانا نقول شهادة العدلين مقبولة
شرعا وقائمة مقام العلم بدليل خارجي وهو الاجماع واعتبار الشارع وظاهر الآية
دل على اعتبار العلم بالانتفاء فتعارضا فوجب التخصيص اي تخصيص الظاهر بغير محل
الشهادة جمعا بين الدليلين كيف وتخصيصها لازم يعني ان تخصيص الاية بغير
مختص بمذهبنا من اعتبار شهادة الشاهدين بل هو وارد على مذهب من اعتبر
شهادة الواحد واعتبرنا ولا ولاية لها ايضا لان تزكية الشاهد لا يكتفى فيها
بالواحد اتفاقا فهو خارج عن ظاهر الاية والاية مخصصة بما سواها وهذا
من اكبر الشواهد اي عدم الاكتفاء بالواحد في تزكية الشاهد والحكم بانها مثله في
اعتبار التعدد من اكبر الشواهد على ان النظر في الوجه الاول انما هو القياس وذلك
لانهم لما راوا ان الشرط والمشروط في باب الشهادة متساويان في باب اعتبار التعدد
زعموا ان الشرط لا بد من ان لا يزيد على المشروط فحكموا بان التزكية في الرواية
لا بد ان يكون مثلها في الاكتفاء بالواحد ليكون الحكم في شرط كل واحد
من الرواية والشهادة ما هو الحكم في شروطه وهذا توهم محض لان حكم الشرط
في باب الشهادة ثبت بدليل آخر لا بقياسه الى اصله ويحتمل ان يكون هذا

اشارة الى ابطال الدليل الثانى وهو انتصار بعض افاضل المتاخرين والمفصل ان
ابطالنا هذا الدليل من اكبر الشواهد على ان مبنى ما ذكره هو القياس لا مبنى
اما القياس والاية فاذا ابطلنا الثانى بقى الاول فليتامل فقال قوم
بالقبول فيهما قال القاضى ابو بكر يكفى الاطلاق فيهما لان الجارح والمعدل اما ان
يكون لهما بصيرة اولا فعلى التقديرين لا يوجب ذكر السبب اما على الاول فلحصول الظن
بصدقهما فلا حاجة الى ذكر السبب واما على الثانى فان الشهادة على غير بصيرة يقدح
فى العدالة فلا اعتبار بقولهما ولا وجه لذكر السبب ويرد عليه ان سبب الجرح والتعديل
مختلف فيه فلعله سبب عنده لا عندنا فلا بد من ذكر السبب ليظهر انه سبب اولا وقد يجاب
بان الظن من العدل العارف بمواقع الخلاف فيهما انه لا يطلقهما الا مع حصول الوفاق
على احدهما لان اطلاقه مع الخلاف تدليس وانت خبير بان هذا الجواب يشعر بان
مذهب القاضى هو التفصيل الذى سينقل المص عن والده وهو انه اذا كان عادلا
بلا خلاف يجوز الاطلاق فى جرحه واما اذا كان عادلا فى مذهب مجروحا فى
مذهب اخر يجب عليه ذكر السبب فاوجبوا ذكر السبب فيهما لانه لو اكتفى با
لاطلاق لم يثبت لحصول الشك فيهما لجواز ان يكون السبب امرا مخفيا فلعله غفل
عن خفائه والجواب ان الظن يحصل بقول العدل اذ الظاهر انه انما يتكلم مع المعرفة
ولو بين حصول الشك بان الجرح والتعديل يجوز ان يكون بما هو سبب فى
اعتقاده لا فى اعتقادنا لم يتوجه هذا الجواب بل الجواب عنه ان هذا يقتضى
وجوب ذكر السبب فى محل الخلاف لا مطلقا فاوجبه فى الجرح دون التعديل لانه
لو اكتفى بالاطلاق فى الجرح لادى ذلك الى تقليد المجتهد للجارح والى علمه بمجرد
قول لان اسباب الجرح مختلفة بخلاف الاكتفاء فى التعديل اذ لا اختلاف فى
سببه لانه واحد وهو العدالة وفيه نظر من وجهين اما اولا فلان اسباب الجرح

اسباب التعديل والاختلاف فى الاول يستلزم الاختلاف فى الثانى فالقول بتحقق
الاختلاف فى الاول دون الثانى مؤد الى التناقض واما ثانيا فلان ذلك على تقدير
تمامه انما يقتضى فى محل الخلاف لا مطلقا ورابع فعكس لان العدالة يتصنع
فيها الناس ويتكلف الانصاف فلا بد من ذكر السبب ليتميز المتصنع عن غيره بخلاف
الفسق فانه لا يتصنع فيه فلا التباس فلا حاجة الى ذكر السبب فيه نظر من وجهين
الاول ان تعديل العدل يفيد الظن بانه عادل لانه ما لم يتميز المتصنع عن غيره
لم يعدل والثانى ان انتفاء السبب المخصوص يعنى المتصنع فى الفسق لا يقتضى عدم
وجوب ذكر الجرح لجواز ان يكون هنا منفيا اخر مثل كثرة الاختلاف فى اسبابه
او جواز الخفاء فيها او استنادها الى اعتقاد الجارح حيث لا يعلم عدم المخالفة
اى حيث يعلم كل واحد من المعدل والجارح عدم مخالفة المجتهد والحاكم له فى اسباب
التعديل والجرح ومع انتفاء ذلك اى العلم بعدم المخالفة وجب ذكر السبب سواء
كان هناك علم بالمخالفة اولا ووجهه ظ لان ذكر الاسباب فى صورة العلم
بعدم المخالفة عبث وعدم ذكرها فى صورة عدمه ليس بحيث دلس هذه الصورة بالصورة
الاولى مع الاختلاف فيهما لجواز ان لا يكون ما هو سبب فى الثانية سببا عند المجتهد
او الحاكم بخلاف الاولى ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة لان علم الجارح
والمعدل بالاسباب لا يقتضى عدم ذكرها لجواز الاختلاف فيهما فلا بد من ذكرها
ليعرف السببية ويرتفع الشك ليس المنافى للعدالة تعارض الجرح والتعديل
بان يقول احد العدلين هو عادل ويقول الاخر هو فاسق ولا بد فى حصول التعارض
من الاتحاد فى الزمان فلا تعارض فيهما اذا اخبر احدهما عن عدالته فى سنة
كذا واخبر الاخر عن فسقه فى زمان قبلها او بعده قال اكثر الناس يقدم الجرح
يعنى مطلقا وقال بعضهم لا بل من ترجيح احدهما على الاخر مطلقا بكثرة العدد

وشدة الورع الى غير ذلك مما يرجح به احدى الروايتين على الاخرى وفصل ثالث بان الجارح اما ان يعين السبب اولا فان عين فاما ان ينفيه المعدل اولا فان نفاه فاما بطريق يقيني اولا ففي صورة واحدة وهي ان يعين السبب وينفيه المعدل بطريق يقيني كقول الجارح انه قتل فلانا في اول هذا الشهر ويقول المعدل انه رايته حيا في اخره وجب التقديم بالترجيح وفي صور الثلث الباقية وجب تقديم الجرح على التعديل اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا الخ هذا توجيه لا يتم الا فيما اذا قال كل واحد منهما انا علمت كما اذا قال الجارح انا علمت انه ترك صلوة الصبح في يوم كذا لاني كنت ملازما له وقال المعدل انا شاهدت فعلهما وفيما اذا عين الجارح سببه بقاه المعدل بطريق يقيني كما في المثال المذكور فلا بد من التشاقط او المصير فيهما الى الترجيح كان الجارح كاذبا اي في حكمنا لا في نفس الامر ولو قال بدله الى قوله كان الجارح كاذبا كذبه الجارح وبدل قوله كانا صادقين صدقناهما لكان اظهر والجمع اولى اي الجمع بين تصديق العدلين اولى من تصديق احدهما وتكذيب الاخر وانما قال انما امكن لان الجمع بين ما يقتضي الجرح والتعديل اعني الحكم بفسق الراوي وعدالته غير ممكن وهذه الحجة مدخولة اما لانها لا تجري فيما ذكرناه من الوجهين واما لان المعدل يقول انا علمت عدالته يعني الملكة المذكورة والجارح يقول انا علمت فسقه يعني انتفاءها فصدقه وكذبت الاخر واما لانه لا دليل على اعتبار مثل هذا الرجحان كما دل عليه قول ابن طاوس رجحان بحكم التدبر الصحيح باعتبار وما قاله هو الوجه لان المعتبر هو الظن وانما يحصل من قول من له المرجحات المعتبرة في تقديم الرواية وقد فعله العلامة في الخلاصة في مواضع كما في ترجمة ابراهيم بن اسمعيل بن مهران وغيره لكن ما قرره في نهاية الاصول

ينذ

بناني فعله هذا حيث لم يعتبر الترجيح بالمرجحات في الصور الثلاث التي ذكرناها انفا بل حكم بتقديم الجرح لان الاصحاب لا ينحصرون في العدد حتى يكون اخبرني بعض الاصحاب تعديلا لذلك البعض لانه بمنزلة اخبرني عدل سلمنا ان كان المراد به تسليم ان الاصحاب منحصرون في العدول لم يكن لقوله لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة جرح معنى وان كان المراد به تسليم ان اخبرني بعض اصحابنا تعديل فكك لان كون هذا القول تعديلا انما هو بسبب انحصار الاصحاب في العدول وتسليم المعلول تسليم لعلته المنحصرة ان كانت واحدة ويمكن ان يجاب بان التسليم اي تسليم المسبب من حيث هو لا يستلزم تسليم سبب معين انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له اشارة الى ان المراد بالاكتفاء في كلام المحقق هو القبول وفي كلام المحقق ايضا اشارة اليه حيث قال اذا اخبرني بعض عن الامامية يقبل ومقصود المصنف ان قبول التعديل يعني جعله سببا للعمل في وقت ما مشروط بعدم معارضة الجرح له وتحقق هذا الشرط موقوف على تسمية المعدل لينظر اله بل جارح اولا ومع ابهامه لا يعلم تحققه لاحتمال وجود المعارض فلا يقبل اصلا وبالجملة مقصود المحقق ان التعديل في اخبرني بعض الاصحاب مقبول والمص يمنع ذلك ويقول قبول التعديل مشروط بشرط يستحيل تحققه هنا وليس مراد المحقق بالاكتفاء بالتعديل عدم احتياجه الى شيء اخر ومراد المص بيان احتياجه الى النظر في وجود الجارح وعدمه ليرد عليه ان تعديل الراوي المعين ايضا غير كاف لانه لا بد فيه ايضا من النظر في وجود الجارح وعدمه فلا اختصاص لعدم اكتفائه بصورة الابهام من هذا القبيل اي صفة الرواية بالصحة من قبيل التصريح بعدالة الراوي فيجري فيه ما ذكرناه في التعديل فان قبوله مشروط بعدم معارضة الجرح له وتحقق هذا الشرط موقوف على تعيين الرواة فان عينت قبل بعد النظر

عدم وجدان المعارض والا فلا يقبل اصلا لاحتمال وجوده اى المعارض ظاهر
معروف قال المحقق ره الالفاظ التى يعلم نسبة الخبر بها الى رسول الله صلى الله عليه وآله
اربع مراتب الاولى ان يقول اسمعنى رسول الله وشافهنى او حدثنى وعلى ذلك
فى القوة ان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله او سمعته او حدث
والى ذلك فى القوة ان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله او سمعت منه
او حدث ولى ذلك فى القوة ان يقول امر رسول الله صلى الله عليه وآله ويليه
ان يقول رويت عن رسول الله صلى الله عليه وآله وههنا الفاظ اخر ليست
صريحة فى الرواية منها ان يقول امرنا بكذا او نهانا عن او يقول من السنة
كذا او يقول الصحابة كنا نفعل كذا فهذه الفاظ لا يعلم من نفسها الدلالة
على الرواية ما لم ينضم اليها ما يدل على القصد بها السماع من لفظ
سواء قصد الراوى اسماعه وحده او اسماع جماعة هو واحد منهم او اسماع
غيره بحضوره والفاظه عند الاداء على الاولين حدثنى فلان او اخبرنى او
سمعته يحدث وعلى الاخير سمعته يحدث او قال وحدث او اخبر فلانا لا
اخبرنى ولا حدثنى اذ لم يخبره ولم يحدثه فيكون كاذبا ودونه القراءة عليه هذا
هو الاصح لانه يتطرق فى القرائة عليه من السهو والنسيان وغفلة الراوى ما لا يتطرق
فى الاول والحنفية قالوا باولوية هذا على الاول والمالكية قالوا بالمساوات بينهما
مع اقراره به وذلك بان يقول نعم اذا قال له القارى هل سمعت هذا الحديث او يقول
الامر كما قرئ على بعد فراغه من القرائة وانما عبر هذا لان القرائة بدونه صريحا
او ضمنا لا اعتبار بها لاحتمال الغفلة عن السماع او عن المنكر ولو لم ينكر و لم
يوجد ما يوجب السكوت عن الانكار من اكراه او غفلة او غيرهما من موانع الانكار
فقيل لا يعمل به وقيل يعمل به لان سكوته مع تقريره وتصديق له بما هو قراءة ومو هم الصحة

وانه بعيد

وانه بعيد عن العدالة مع عدم الصحة ويحكى عن بعض الناس الخ نقله من الحنفية
انهم ينكرون جواز الرواية بالاجازة مطلقا محتجين بانه لو جازت لجاز ان
يقول حدثنى او اخبرنى اجازة والثانى باطل لانه كاذب اذ الراوى لم يحدثه ولم يوجد
منه نقل الحديث ولا ما يجرى مجرى نقله والجواب اولا بمنع الملازمة لجواز ان يقول
انبانى وان لم يجز اخبرنى وحدثنى وثانيا بمنع بطلان التالى وما ذكرتم فى
اثباته من انه لم يحدثه ان اراد انه لم يحدثه اصلا لا صريحا ولا ضمنا فممنوع وان اراد
انه لم يحدثه صريحا لم يكن لا يلزم منه الكذب كما لو قرئ على الراوى فانه يجوز بالاتفاق
حدثنى قراءة مع انه لم يوجد منه نقله ولا ما يجرى مجراه احدهما قبول
الحديث الخ اى احدهما انه يجب على المجاز له وعلى غيره قبول الحديث والعمل به ويجوز
للمجاز له عند نقله الى غيره ان يقول اخبرنى اجازة ونحوه من الالفاظ التى
يفيد ظ نطق الشيخ به يخصص بالقرينة وهى الاجازة بما هو الواقع فى نفس الامر
من الاذن والاعتراف والدليل على جواز هذا القول هو ما اشار المص اليه بقوله
لان الاجازة فى العرف اخبار اجمالى الخ ومنهم من انكر جوازه لاشعاره
بنطق الشيخ وهو كذب فلا يجوز ارتكابه بل يقول انبانى فان الانباء وان كان
اخبارا فى اللغة لكنه ايذان واعلام فى العرف يقال العراب مبنى الانباء ولا يقال
مخبر الاخبار وهذا لفظ ينبئ عن العداوة والصداقة ولا يقال يخبر والجواب
انه يجوز اخبرنى اجازة كما يجوز انبانى والكذب انما يلزم لو لم يكن هناك قرينة
صارفة للاخبار عن ظاهره وهى موجودة لان الاجازة دليل على ان المراد
بالاخبار هو الانباء والايذان فلا فرق بين العبارتين يجوز مع القرينة
لان اخبرنى حقيقة فى النطق الراوى به واستعمل فى الايذان من غير نطق
والقرينة هى قوله اجازة فلا مانع منه لان المانع المفصل هنا اما ظهور

الكذب كما مر واما المناقضة بين مفهومي اجزني واجازة لافادة الاول التطوق به
والثاني عدمه كما يدعيه السيد ولا يصلح شيء منهما للمبالغة ثم اجمعوا من
الناس منهم الحاكم ابو عبد الله النيسابوري صاحب المستدرك على الصحيحين حيث
قال القراءة على الشيخ اخبار منه عرفا ووجدنا شيوخنا على ذلك ونقل الاطلاق
عنهم معتقدا بما ذكرناه لامطلقا لان الاطلاق يشعر بنطق الراوي وليس نطق
فهو تدليس وتكذيب وهذا من السيد في غاية الغرابة الظاهر ان السيد اعتبد
الدلالة بحسب الحقيقة في الرواية في المقصود بحرفي هو الاخبار بالنطق وقراءة عليه
يناقضه فانصح ما اعتبره لم يرد عليه ما اورده المص ولا فالبحث هذا دون ما
المعنى الثاني من المعنيين بجواز الرواية بالاجازة تجويز ان يقول الراوي
بالاجازة حدثني واجزني من غير تقييد بقيد الاجازة وقد نسب هذا الى بعض العلماء
قائلا باجازة الشيخ اخبار منه والحق ان هذا ليس بشيء لان الاجازة ليست باخبار
لغة وعرفا واجزني يدل على الاخبار فهو كاذب فلا ينبغي للعدل ارتكابه ولذا قال المص
وهو بالاعراض عما حقيق حيث قال قوله واما الاجازة الخ حاصله ان الاجازة
لا حكم لها في قبول الحديث وجواز العمل به ونقله الى الغير لان من تحمل حديثا فله
نقله وروايته سواء قال الشيخ اجزت لك نقله او لم يقل ومن لم يتحمله فليس له
نقله مطلقا ولا خفاء في دلالة هذا ظاهر على ان الاجازة لا يحصل بها التحمل
وعلى ان المجاز له لا يجوز له نقله وانما قلنا ظاهر الاحتمال ان يكون المقصود
الاجازة لا حكم لها في جواز اخبرني وحدثني لان من تحمل فله نقله على وجه يقتضي
تحمله سواء حصل التحمل بالاجازة او بغيرها من الوجوه المذكورة وليس له نقله
على غير ذلك الوجه فمن تحمل بالاجازة فلان يقول عند نقله انبانی وليس له
ان يقول اخبرني او حدثني لا مطلقا ولا مقيدا يطلع على ان هذا الغرض

يستفاد غرضه

غرضه نفي جواز الرواية الخ اورد عليه ان هذا الغرض لا يستفاد من العبارة المذكورة
والتعليل المذكور فيها لو تم لدل على نفي جواز الرواية بالاجازة مطلقا وانت تعلم
ان العبارة المذكورة يحتمل حملها على هذا الغرض وان كان بعيدا كما ذكرناه
ثم قوله ولو تم اشارة الى ان قول السيد وما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة
ونقله هاهنا تام لان ما لا يجوز له ان يرويه بدون الاجازة ربما يجوز له ذلك مع الاجازة
ممن قرئ عليه فاقر بها حال عن الموصول وبيان له ومعناه ان يقول
القاري للشيخ هل سمعت هذا الحديث فيقول نعم وحدثني واخبرني
من غير تقييده بقراءة عليه كما هو مذهب قليل من الاصوليين او مقيدا بها كما هو
مذهب اكثرهم فلا يرد ان كل المصنفين في الاصول لم يقولوا بجواز هذا اللفظ مطلقا
ثم انه لم يقيد بخلاف بعضهم كما مر ولا يجوز ان يقول حدثني او اخبرني لا مطلقا
ولا مقيدا بقراءة عليه لان مذهبه نفي جواز الرواية بهذه الالفاظ على الاطلاق
كما مر ثم قوله وهذا كذب لم يجز انما يدفع قول من جوز الاقتصار باخبرني وحدثني
لا قول من اوجب انضمامه مع قراءة عليه الا ان يدعي ان معنى حدثني واخبرني
انه فعل حديثا وخبرا مطلقا وان كان مع الضميمة ولذلك ادعى المناقضة
بينهما كما مر انفا وهذا مدفوع لما صرح به المص سابقا فتذكر يجري من قراءة
عليه جبران وقوله ويعرف بدوله اشارة الى ان القراءة عليه من غير اعتراف لا ينفع
لاحتمال الغفلة وقوله في علمه بانه حديثا اشارة الى وجه التشبيه بين المناولة والقراءة
ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة اي بالعبارة المذكورة وهي قوله واما الاجازة
فلا حكم لها آه وسوف هذا الكلام كما ترى يدل على ان القراءة عن المحدث والمناولة
هو الاجازة كلها من باب في حد حيث حكم اولا بان المناولة مثل القراءة وثانيا
بان الاجازة مثل المناولة وعلى جواز العمل بها ان جاز العمل باخبار الآحاد

وعلى عدم جواز نقل شيء منها بلفظ اخبرني وحدثني لا مطلقا لانه يجوز الرواية
بلفظ انبأني ونحوه كما يجوز الرواية عند القراءة عليه فهما عنده في هذا الوجه سواء
اي القراءة والاجازة عند السيد متساويان في انه لا حكم لهما بالنسبة الى خصوص الرواية
بلفظ حدثني ونحوه لا مطلقا وتفاوت عبارته مبتدء وقوله نظر خبره
ويندفع بهذا التوجيه ما يتوهم من عدم المساواة بين القراءة على الراوي
والاجازة لتصريحه في الاول بجواز العمل به حيث قال والصحيح انه الى اخره وعدم تصريحه
في الثاني بل لاشعاره بعدم جواز العمل حيث قال واكثر ما يمكن ان يدعى فان
الادعاء يشعر بانها ليست من باب المناولة والقراءة حتى يجوز فيها ما يجوز فيهما
وقد عرفت الخ اي في اول هذا الفصل حيث قال ودون ذلك اجازة رواية كتاب
ونحوه بالنسبة الى العمل انما يفيد لان الاجازة فائدة اخرى باقية مع كون متعلقها
معلوما بالتواتر وهي بقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبي صلعم كما سيصرح بها
ومن باقي وجوه الرواية وهو السماع من الشيخ والقراءة عليه والمقصود انهما
كالاجازة في ان اثرهما بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقهما معلوما
بالتواتر وان فائدتهما اتصال بقاء سلسلة الاسناد مع شيء زائد وهو
رعاية التصحيح والامن من حدوث التصحيف ويبقى في هذا الباب وجوه اخر مثل
المكاتبة وهي ان يكتب الى غيره ان ما في الكتاب الفلاني هو من مسموعاتي ونقلي ولم
اجزت لك الرواية عني او يكتب اليه اني سمعت كذا من فلان فلذلك الغير ان
يعمل بكتابه اذا علم او ظن انه كتابه لان النبي صلعم والائمة ع بعده كانوا يامرون
بانفاذ الكتب وهو يقول حين الاداء كاتبني بكذا او اخبرني مكاتبة لا اخبرني
مطلقا لانه كذب خلافا للعامة محتجا بان من كتب الى غيره كتابا يعرفه وافهمه
جاز ان يقول ذلك الغير اخبرني فلان بكذا وفيه نوع مصادرة على غيره

قال المص

قال المص في الحاشية العربية كل شيء مشتق في ثوب او نحوه وقد استعيرها هنا
للمناسبة الواضحة بواقع الالفاظ من التقديم والتاخير والحذف والذكر
الى غير ذلك وعدم قصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى فان قلت اذا
كان الحديث مشتملا على حكمين ولم يكن لاحدهما في الاخر هل يجوز الاقتصار
على احدهما قلت لا كما هو ظاهر العبارة لان جواز الاقتصار ربما يصير سببا للطرح
احدهما بالكلية واخراج ما هو حكم عن الدين مثل ادخال ما ليس بحكم فيه
ولا ريب انه بدعة ومساواتها له في الجلاء والخفاء لا في قدرهما فيجوز ان تكون
الترجمة مساوية للاصل في قدر الجلاء او اجلى منه وكذا يجوز ان يكون الاصل
مساويا للترجمة في اصل الخفاء او اخفى منها واما عكس الاخير في الموضعين فلا يجوز
لانه يخل بغرض المعصوم فان قلت لم لا يجوز ان يكون الترجمة اخفى من الاصل
مع العلم بفهم السامع والغرض لا يفوت ح قلت امكان فوات الغرض في الاستقبال
كاف في عدم جواز ذلك نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف وروي عن ابن سيرين
وابي بكر الرازي من الحنفية منعه ووجوب نقله بصورته واستدلا بقوله صلعم نضر الله
امرا سمع مقالتي فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه
ورب حامل فقه الى من هو افقه منه وجه الاستدلال ان اداها كما سمعها انما هو بنقل
اللفظ بعينه على ان السامع قد يكون اذكر منه للراوي فيستفيد من اللفظ ما لا يستفيد
الراوي فلذلك يجب ذكره والجواب عنه لا نم دلالته على وجوب التساوي كما سمعه لجواز
كونه دعاء لمن نقله بلفظه لانه اولى ولو سلم فلا دلالة على وجوب تاديته بلفظه لان
تادية المسموع كما يحصل بنقله بلفظه كذلك يحصل بنقله بمضمونه عرفا الا يرى انه
صح قولك لزيد هذا الذي قلت له ما سمعته من فلان اذا نقلت مضمون كلامه
لا نفسه قال الامدي في الاحكام هذا الخبر بعينه يدل على جواز النقل بالمعنى

لانا لظاهر ان الخبر المروي بحديث واحد والاصل عدم تكرره من النبي صلعم ومع
ذلك قد روي بالفاظ مختلفة فانه قد روي نضر الله ورحم الله والى غير فقيه
والى من لا فقه له فقولنا لا لهم واجيب بان كون الاصل عدم التكرار معارض
بان الاصل عدم التغيير من الراوي وبقاء ما كان على ما كان ومنها ان الله قص
القصة فان قلت حكايته لاي شانه ليس مما نحن فيه لانه عالم بالدقائق فلا يفوته
شيء بخلاف الرواة فان اختلاف درجاتهم في درك المقاصد وتفاوت مقاماتهم لانهم
في الوصول الى المطالب لا يثبته على محافظته فلو جوزنا النقل بالمعنى لادى ذلك الى
الاختلال بمقصود الحديث اما الادنى تغيير يحصل في كل رتبة فيختل المقصود بسبب المجموع بالكلية
واما الوضع الراوي لفظا موضوع لفظ اخر عملا بمذهبه واعتقاده الصحة فالمجتهد
المنقول اليه مقلد له في اعتقاده وتابع له في اجتهاده لو سمع لفظه لحمله على غير
مراده فبطل الاعتماد بالحديث قلت الوجه الاول مدفوع بان المفروض عدم
حصول التغيير في المعنى مطلقا وفرض تغيير في الجملة بجزء ونحو فيه فانه
لا يجوز اتفاق والوجه الثاني ايضا مدفوع بان نقل الراوي معتقده الى
الغير بعنوان الرواية في محل الخلاف فيه لبس لا يليق بالعادل لا يقال في
قصص القران دلالة ظاهرة على قدرة البشر على الاعجاز حيث كان كثيرا
منها اكثر من ثلث ايات كحكاية مؤمن آل فرعون لانا نقول
ليست البلاغة بمجرد حسن التاليف في المعنى بل لا بد فيها من مراعاة حسن
التركيب في النظم ونظم هذه القصص منه سبحانه لانهم قد صاروا عاجزا من تسويد
هذه الحاشية المتعلقة بمعالم الاصول من مؤلفات مولانا محمد صالح اصلح الله
حاله الذي يكون اقل الطلاب بل لا شيء في الحقيقة فيهما واكثرهم خطاء واسوءهم
حالا الراجي بعفو الله الغني والمفتقر بلطفه الجلي ابن علي رضا التهراني

ابو الحسن

ابو الحسن في ظهر يوم الجمعة في سنة اربع وثلثين ومائتان بعد الالف
من الهجرة المقدسة النبوية المصطفوية ص والتمس من
قاريها ومطالعها ان يسئلوا الله تعالى
حين المطالعة والقرائة سؤالا متمنيا
بغفرانها ومشتملا على تبديل السيئات
بالحسنات في يوم العرصات اللهم وفق
جميع الطالبين بمحمد وآله الطاهرين
وسائر الائمة عليهم الصلوة والتحية
الى يوم الدين ١٢٣٤

بازبين شد
٣٧١ ش

١٦١

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين
وهو الموفق والمعين في جميع الامور قوله ره وبالافعال الخ ان قلت من جملة الافعال
فعل المعصوم ع وهو حجة كقوله والعلم به في الاحكام الشرعية الفرعية فكيف يخرج
عن تعريف الفقه قلت ضله كقوله من جملة الادلة التفصيلية بالفقه ليس العلم
بتلك الادلة بل المعتبر هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن تلك الادلة ولذا لا يكون
قاري القرآن فقيها وان علم معاني الفاظه ما لم يعلم الحكم الشرعي منه وكذا لو علم
مثلا قول المعصوم بان غسل الرجل واجب في الوضوء لم يكن هذا فقها بل يعلم صدوره انه
عنه تقية قوله ره اذا اديد بجميع الماهية له الخ اعترض عليه بان الماهية معنى مجازي للعلم
فلم استعمل بغير قرينة مع ان لا يناسب القيود الذي ذكرت بعده للاحترازات ويمكن
ان يقول العلم المذكور في معرفة العلوم اصطلاح في الملكة اعم من ان يكون بالفعل
والقوة كما يقال في النحو والصرف والكلام ونحوها وكذا الصرف والجوهري ونحوهما
والمقام من هذا القبيل فاندفع الاعتراضان اما الاول فظ واما الثاني فلان
العلم اعم من ان يكون حاصل بالفعل القرينة وبالنظر الى الحصول بالفعل احتاج الى
القيود الاحترازية قوله ره وضعفه ظاهر لا ضعف فيه بل هو حق وكثير مثلا انا لو ظننا في
افعال الصلوة ركعاتها يكون حكم الله يقينا البناء على الظن ومثل الولد يكون يقينا
للفراش شرعا مع عدم اليقين بكونه منه واقعا ومثل كون المال في يد رجل
فانه شرعا يحكم بكونه منه ولذا يحلف عليه مع انه لعله لا يكون في الواقع منه الى غير ذلك
مما لا يحصى كثرته قيل بان القطعيات ليست فقها ومن ثم لا اجتهاد فيها كما ينطق به حده
لانه استفراغ الوسع في تحصيل حكم الشرع بطريق الظن ويرد عليه ان الفقه

لا يتحقق في البديهيات اما النظريات فيتحقق فيه يقينا لان من ادلة الفقه الاجماع ونحوه
من ادلة اليقينية ويثبت كثير من الفقه منهما والفقهاء يستدلون بهما في الفقه قطعا
مع ان التحري في الاجتهاد معركة للآراء والمفروض هو الظن للمتحري يقينا فلم يبق للنزاع
وجه لو كان الاجتهاد مجرد الظن مع انه لم يشترط يقينا وبدونها يحكم يكون حراما
لان العمل بالظن حرام بمقتضى الآيات والاخبار وغيرهما ما لم ينته الى اليقين لا يجوز
العمل فضلا عن ان يفتي لغيره مع ان حكم الله حق عن الحق والظن ما يجوز فيه
الخطاء عن الخاطي فكيف يكون احدهما عين الآخر وموضع الآخر ما لم ينته الى
اليقين مع ان غالب القدماء ما كانوا يجوزون للعمل بالظن في الفقه ومن جوزه
لا يجوزه الا من دليل قطعي بلا شبهة ولا شبهة ايضا وكونهم فقهاء ومسلم عند الكل
فكيف يكون الفقه كله ظنيا وادلته ظنية مع ان التقييد بالظن في تعريف الاجتهاد
اذا كان ناطقا بانه ظني فالتقييد بالعلم في تعريف الفقه يكون ناطقا بانه علمي لا ظني
وهذا ينادي بالفرق بينهما ولهذا يجوز الاخبار بحجية الاجتهاد ويابون عنه بخلاف
الفقه والحاصل ان الاجتهاد ليس مجرد الظن بالاحكام الشرعية ما لم ينته الى اليقين
بكونه حجة شرعا لما عرفت من عدم اعتباره شرعا بل حرمة العمل به ما لم يكن له دليل
يقيني واي هذا من الاجتهاد لاعتباره شرعا بل غاية اعتباره بل وجوبه فكيف يكون
حراما وحاصلا من مجرد الظن بل الحاصل منه ليس الا خصوص صغرى دليلهم وهي
قولهم هذا ما حصل به ظني فاما كونه حجة شرعا حتى يصير اجتهادا فهو يقيني يقينا او يكون
ظنيا يدور المحذور فيلزم الدور والتساوي يقينا فاي فائدة في القول بان المراد
من العلم هو الظن واعم منه اذا عرفت ان الاجتهاد ليس مجرد الظن جزما بل
الظن المستجمع لشروط كثيرة وينتهي الى اليقين بالحجية جزما والمقام تعريف الاجتهاد
بل الفقه لا اي ظن حصل مع ان الشروط ايضا غير حاصلة من الادلة الظنية التفصيلية

باجمعها

باجمعها فتعين ان المراد من حصوله من الادلة الظنية ليس الا حصوله في الجملة وبواسطة
المقدمة اليقينية لبداهة ان العلم لا يحصل من مجرد الظن سيما اي ظن يحصل لاي شخص
باي نحو فيصير التعريف في غاية الفساد لشموله ما لا ارتباط له بالاجتهاد ودخول غير المجتهد
جزما فالحق ان المراد من العلم هو اليقين لان الفقه هو العلم دون الظن والظن
هو الاجتهاد كما ظهر وان كان الاجتهاد ايضا لا بد فيه من اليقين باعتباره شرعا فاعتقاده
الفقيه بالظن الى الحكم الله الواقعي اجتهاد لانه ظان وبالنظر الى حكم الله الواقعي الظاهري
فقه وعلم لانه عالم فيه كما ان له اساميا اخر ايضا مثل انه قاض بالنظر الى انه يرفع التخاصم
بين المرافعين اليه في الخصومة وحاكم شرع بالنظر الى مثل ضبط مال الايتام والسفهاء والاموال
والمجانين والغيب لغير ذلك من الاسامي كما بيناه في الفوائد ولكل اسم من تلك
الاسامي احكام مخالفة لاحكام الاسم الاخرى ومغايرة لان الفقيه عمله بالادلة
الخمسة ولا يجوز للفقيه تقليده وبعد الموت يموت قوله بخلاف القاضي فان حكمه
باق الى يوم القيمة مما خص على الفقهاء وغيرهم وعمله بالشهادة والحلف ونحو ذلك
فتعين كون المراد من العلم المعنى الحقيقي ولا محيص عنه قطعا لما عرفت وستعرف
من المفاسد في جعل المراد منه الظن او بالشبهة الاول انه كيف يطلق العلم ويراد
به الظن المذكور من دون قرينة والثاني يلزم دخول كل ظن لكل عامي مع عدم
استجماع ذلك الظن شرائط الاجتهاد بل وعدم تحقق شرط من تلك الشرائط فيه
فيدخل غير المجتهد في تعريف الفقه والثالث ما عرفت من ان الفقه عند المعرفين
علم والاجتهاد ظن الى غير ذلك لما عرفت من الابحاث الكثيرة السابقة مضافا
الى علم الله والملائكة والانبياء ليس بظن يقينا فكيف يخرج من قيد كونه من الادلة
التفصيلية لو كان المراد من العلم هو الظن كان من لم يجوز وجود العمل بالظن
من القدماء وغيرهم فقهاء اصطلاحا كما عرفت فيخرجون عن التعريف [illegible]

في الحقيقة اللغوية والعرفية الخ اعلم ان المعتبر في عبارات الايات والاخبار هو
اصطلاح الشارع والمخاطبين وهو معلوم يقينا في غالب الالفاظ كالقيام
والقعود والسماء والارض الى غير ذلك فلا يبحث الاصولي عنه لاتحاد المعنى في اللغة
والعرف العام والعرف الخاص واما اذا لم يتحد المعنى بان يكون في اللغة معنى مغايرا
للمعنى العرفي فح يقع الاشكال في الايراد الشارع هو اللغوي او العرفي سواء
كان العرف العام كلفظ الدابة فانه في اللغة بمعنى ما يدب وفي العرف ذات القوائم
او الحنطة والحج وغير ذلك مما يحتاج الاصولي الى البحث والتحقيق بان المعتبر هل هو
اللغة او العرف والمصنف لم يتعرض البحث في الاول وتعرض الثاني وهو انه هل الحقيقة
الشرعية موجودة ام لا يعني جعل ان الالفاظ التي عند المتشرعة حقيقة في غير المعاني
اللغوية هل صارت كذلك بوضع الشارع معه فيكون في عبارة الشارع عند التجرد عن
القرينة هو المعنى الجديد لانه ما وضعه الائمة لا يفهموا اصطلاحه ولم يكن بوضع الشارع
بل الشارع كان تكلم على طريقة الاصطلاح القديم كما قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه مضافا الى ان الاستصحاب والاستقراء فانا لا الفاظ التي كان تكلم فيها
بالاصطلاح لا يحصل عددا وما نحن فيه بالنسبة ليس الا القطع بالقياس الى التجاد ولا جرم وقوعها
حقائق في المعاني الجديدة فانما هي بعد الشارع و في اصطلاح خصوص المتشرعة والثمرة
معلومة كما يصرح به المص واما النزاع في العرف العام فقد ذكره المحققون في كتب
الاستدلال واختار المشهور منهم العرف وقدموه على اللغة ولعله لا يظهر لهم من
استقراء كلام الشارع كما ستعرف في بحث الحقيقة الشرعية فانتظر وامنا ان الظاهر المتغير
الى العرف العام كان قبل زمان الرسول صلى الله عليه وآله لا بعده اذ لا يبعد تغيير العالمين في هذه
المدة القليلة من دون ظهور داع له بل ظهور العدم فتامل وهنا نزاع اخر
وهو ان يكون اللفظ له معنى في اصطلاح بلد الشارع اعني المدينة ومعنى اخر في

في اصطلاح بلد الراوي كالرطل ووقع النزاع في ان الشارع هل كان تكلم على اصطلاح بلده
او على اصطلاح بلد الراوي ويمكن ترجيح الاخير لما يظهر من الاخبار ره في تحرير محل
النزاع الخ مقتضى كلامه ان هنا نزاعا واحدا وهو الذي يذكره ان المجموع هذه الالفاظ
التي عند المتشرعة وامثال زماننا حقيقة في غير المعنى اللغوي والعرفي العام هل لو ضع
الشارع صار كذلك او بعد زمان الشارع من غير فرق بين الشارع الواقعي اعني الله ورسوله
والائمة وكذا من غير فرق بين لفظ ولفظ مع ان المشهور عندنا الفرق بين الرسول والائمة
سيما الصادقين ومن بعدهما لانهم يقولون خالص حال الشرع في صيرورة الالفاظ المذكورة
حقائق في زمانهم واصطلاحهم وانما النزاع في كلام الله وكلام الرسول ص ومن بعد
الرسول ص ايضا الى زمان الصادقين ع وايضا صرح جمع من القائلين بالثبوت بما بعد
صيرورة مثل لفظ السنة والكراهة ونحوهما حقائق في زمن من الزمان الرسول
صلى الله عليه وآله والائمة ع واصطلاحهم واحد منهم في المعنى الجديد بل تاملوا في كلام
القدماء ايضا بانه لم يظهر صيرورتهما حقائق في المعنى الجديد فيه فوقع تفصيل بين
الالفاظ عندهم بان بعضها صارت حقائق حقيقة في المعنى الجديد في زمان الشارع
كالصلوة والصوم ونحوهما وبعضها لم يصر كذلك الا في زمان المتشرعة كالسنة والكراهة
ونحوهما والحاصل ان جماعة من العلماء يفصلون بين الشارعين وجماعة من الالفاظ
وجماعة يفصلون بينهما جميعا فالاقوال صارت كثيرة لا اثنان قولين فقط كما يظهر
من المص ره وصاحب المدارك ايضا كما سنقول وايضا يظهر منه ان القائل بالحقيقة
الشرعية اي شيء يدعي ان الشارع عنه ما نقلها صعد الناس بان غير الالفاظ
كذا وكذا المعنى من اللغوي او العرفي العام الى معنى جديد وهو اصطلاحه فلا بد ان
يعرفوه حتى يحملوا اللفظ مجردا عن القرينة على المعنى الاصطلاحي وجد تموه في كلامي
ولا بد ان تضبطوا الكلام وتحفظوه كي لا يروا انفصلوا والمتشرعة اتفقوا على حفظ معرفة

تلك الالفاظ حقيقتها كما خلوا بالنسبة الى سورة الحمد للصلوة بل الا تمام في هذه الالفاظ
يكون ح اشد لاحتياج الصلوة وجميع العبادات وغيرها اليها فلا شك في فساد
هذا الاحتمال قطعا لعدم معلومية هذه الالفاظ وعددها الى الان فضلا عن
معلومية الوضع من الشارع وقيل ان الشارع من اول الامر استعملها مجازا الا انه
من غلبة الاستعمال صارت حقائق في زمان الشارع واصطلاحه كما سيصرح المص
به وجعله احتمالا وهذا ايضا فاسد لعدم معلومية تاريخ النقل ولا تاريخ صدور
الاخبار في انها في اي زمان الشارع صدرت فتبطل ثمرة النزاع التي ذكرها وربما
يصير منه ان الشارع ع نقل من اول الامر وافهم النقل الترديد بالقرائن وبعد ما فهموا استعمل
اللفظ بغير قرينة وهذا الاحتمال ايضا لا يخلو عن غرابة شديدة مع ان الله تعالى
قال وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وربما صدر عن الرسول ص والائمة
ايض امثاله مضافا الى الاستصحاب والاستقراء الذي يقتضي ان يكون المعهود منه
هو لسان القوم مط نعم ذلك كيف يتفق الكل في فهم النقل والوضع من غير تامل
وتزلزل من البديهيات شدة الاختلاف في الافهام والاستنباطات والمتحدث
والمخالفة في الفهم ومع ذلك لم يظهر منهم هذه الحادثة العجيبة اذ لو صح هذا لكان
العادة يقتضي كون الامة في ذلك الزمان ينادون باعلى صوتهم وبانه نقل كذا و
اصطلح كذا فلا بد ان جميعا بعد هذا يحمل تلك الالفاظ الخالية عن القرينة على المعنى
الجديد ويوصل بعضهم بعضا ذلك ويتعارف ذلك بينهم بمقتضى العادة وغير خفي
عدم الصبر وترك كل ره قوله بان فهمنا ولهم بالترديد بالقرائن الخ الظاهر ان
حجتهم الاستقراء بانه شرع تضاعيف الاخبار ويظهر كون هذه الالفاظ حقائق
في المعنى الجديدة مثلا ان الشارع بمجرد اطلاق هذه كان المخاطب يحمله على المعنى الجديد
ويذكر ما يختص به مثلا كان السائل يسئل عن الصلوة من غير قرينة اخرى فيجيبه الشارع

بما هو من احكام المعنى الجديد وخواصه وربما يكون الامر بالعكس وربما ينفي المعنى
الجديد ويثبت غيره مثل انه ص قال ما صلى عليه بل دعى له جوابا لسؤال من سال ان
الناس يقولون ان رسول الله صلى الله عليه وآله النجاشي وهو مات في الحبشة الى غير
ذلك من امثال ما ذكرنا فادعى المستدل لحصول القطع او الظن بكونها اسامي للمعنى
الجديد لا من جهة الاستقراء فهم يفهموا مراده وجعلوا دليله كما ذكره المص فانه ماخوذ
من شرح مختصر العضدي فان الحاجبي لم يدع الا مجرد القطع المذكور فلم يتفطن العضدي
لمراده وظن انه مجرد مصادرة ما دخل في الدليل * ثم انه لم يكن الا بتصفح الشارع
وليس عندنا احاديث عن الرسول صلى الله عليه وآله لايحاد بيننا عن الائمة بل عن الصادقين ع
ومن بعدهما غالبا ولذا اختار المحققون الثبوت في زمانهم ع والمص لما اعتقد
اختيار دليل الثبوت فيما ذكره ولاحظ وضوح فساده اختار القول بالنفي مع اعتقاده
فساد دليل الثاني ايض ولعل اختياره من جهة اصالة البقاء لكن سيجيء انكاره
بحجية الاستصحاب وصاحب المدارك ره وبعض آخر بنوا على عدم الثبوت مط حتى في زمانهم
ع ويصرحون بذلك ولم يفصلوا بين الشارع ص مع ان صاحب المدارك ره ايض
صرح بعدم حجية الاستصحاب قوله ره بالترديد بها بالقرائن الخ اقول هذا موقوف على
ان يكون الشارع تكلم مع كل واحد واحد من الحاضرين في كل واحد واحد من الالفاظ
ويردد ويكرره في المخاطبة في كل واحد واحد منها لاحد يحصل الوثوق وبانه نقل ووضع
للجديد بعدما علم منه هذا الوثوق والفهم شرع في الخطاب معه من غير قرينة في المعنى
الجديد هذا فاسد جزما لنهاية التفاوت بين المخاطبين في المعاشرة مع الشارع
والمصاحبة والمكالمة والمخاطبة ونقل الحديث منه وشدة الاختلاف والاحتياج الى
معرفة حكم شيء وكيفية الحاجة وكيفيتها وكيفية التعبيرات والاستعمالات وكيفية التحدس
والتفرس وربما لا يحصل لهم التحدس والتفرس في مثل المقام لما يرى كغيره

من العرب لغة العرب كغيره ممن هو عرب يستعمل اللفظ في المعنى العربي الحقيقي
والمجازي كان المجازات ايضا جديدة بل مجازات العرب اكثر من الحقايق كما هو ظاهر على
الفطن بل ربما يكون المجاز من الكثرة بحيث معه الحقيقة فيه مثل قولهم كما قال المحققون
ما من عام الا وقد خص سيجيء في صيغة الامر ما استقر في مع ان المظنون بقاؤه ما كان
على ما كان وبعضها بالاستصحاب وايضا الاستقراء يمنعه من البناء على النقل لان
الظن يلحق بالاغلب سيما هذا الاغلب فان الالفاظ المذكورة في جنب غيرها لا يكون
له الا مثل قطرة من بحر بالنسبة الى البحار مضافا الى ما سمع من ان الله قال ما ارسلنا
من رسول الخ وربما سمع نظائره من الائمة مع انه كثيرا ما يرى ان الشارع استعمل
اللفظ الخالي عن القرينة وظهر من الخارج انه يريد منه المعنى اللغوي مثل لفظ الوجوب
والسنة والكراهة بل ربما لا يخلو لفظ من هذه الالفاظ عن ذلك مع انه يرى مثل لفظ
العام استعمل في الخاص الى حد لو او ما من عام الا وقد خص وتلقاه بالقبول جميع الفحول
ومع ذلك لم يصر حقيقة في الخاص وقس عليه نظائره وغير خفي ان محل النزاع من قبيل
ما ذكرنا من قبيل ما يسمعه اطفالنا الذين لا يعرفون اللغات مع ان عدد هذه الالفاظ
الآن غير معلوم لنا فكيف يتصادف حقايق في المعنى الجديد في اول بعثة الرسول
صلى الله عليه وآله ومنهم يخاطبون بتمامهم ويفرسهم في ذلك الوقت بل المجتهدون
النافون غير مقصرين بل مقلدون البتة فكيف صار حال الفهم الذي هو شرط
التكليف فيعود الى التقصير الى الشارع العياذ بالله لانه كان ممكنا من التبليغ بوجه
خال عن المفاسد التي اشير اليها مع انه كان متمكنا من عدم النقل والابقاء
على حاله كما هو الحال في ساير الالفاظ التي لا يحصى كثرته بل العلة لا احد لها مع انه
لا داعي احدا الى نقل خصوص هذه الالفاظ دون ما ماثلها مما هو اكثر احتياجا الى التعبير
بل ربما كان بعض ما يقع كلما اشد حاجة اليه مع انه من اين علم ان هذه الالفاظ الحادثة

عن القرينة

عن القرينة انما استعمل في الجديد بعد تحقق الفهم المذكور اذ لعله استعمل في
المعنى القديم وقبل ذلك بل هذا هو الاولى بمراتب كما عرفت مع ان جميع افعال
الشارع انضبطت في الكتب ونقلت في الافواه فكيف لم يشر احد الى وقوع
هذه الوقايع العجيبة الغريبة مع العادة يقتضي في مثلها بالشياع والتواتر
بان التحدس والتفرس بعد الحدس والفراسة يسأل عن غيره انه هل وقع له هذا
الحدس والفراسة ايضا وكيف وقع حدسه في اي وقت حصل ابتداء واي وقت
استقر ولم يتق لم يزل قوله لنا على الجواز الخ قال قلت انتفاء المانع خاصة لا
يقتضي انتفاء مطلق المانع ايضا لا يكفي بل لا بد من المقتضي قلت ما ذكره
بعد وجود المقتضي وظهور تحققه لانه اما حقيقة او مجاز جزما كما يصرح
ويبنى عليه فان قلت ما ذكره كونه حقيقة يكفي للجواز والصحة لوجوب حمل اللفظ
على معناه الحقيقي الا ان يكون قرينة صارفة ومعينة للمجازي مع وجود العلاقة
المصححة له فتعين الحمل عليه وما ذكره فانه مبرهن عليه في موضعه فان قلت فعلى هذا
كيف يتحقق النزاع اذ لو وجد قرينة معينة بعد وجود العلاقة تعين المعنى المجازي
وان لم يوجد تعين المعنى الحقيقي فكيف يمكن النزاع قلت على تقدير الجواز
يصح الخبر ويجب تعين الحمل عليه هذا مع القرينة ايضا رفعه واما مع عدم القرينة فهل
الجميع والحمل على الجميع بناء على ظهوره فيه مطلقا او في التثنية والجمع والمنفي
او لا يصح مطلقا فلا يجوز الحمل على الكل فالثمرة واضحة كوجود النزاع قوله ره بشرط
الوحدة الخ اي يتبادر في ذهن المخاطب ان المتكلم اراد من اللفظ واحدا من المعنى
بخصوصيته وان لم يعلمه من جهة الاطلاق اي عدم القرينة ذلك المخصوص وذلك
لان اللفظ وضع لكل واحد بخصوصه والوضع تخصيص شيء لشيء متى اطلق واحس
الاول فهم الثاني فقط لكن هذا لا يقتضي ان يكون جزء الموضوع له فات

فان كون الشيء بخصوصه موضوعا له من دون مدخلية شيء نصرفه كما يقتضي ان يكون داخلا
في الموضوع له وجزء له ويكون الموضوع له هو نفس جزء الموضوع له مع كونه وحده
موضوعا له اي المجموع من حيث المجموع فيكون الموضوع له هو هذا المجموع لا الموضوع
له فقط فيصير الموضوع له جزء للموضوع له ولا شك في فساده مع لزوم التناقض لان
الموضوع له هو هذا المعنى من غير مدخلية شيء فلو كان هذا جزء له لزم ان لا يدخل فيه
شيء وان يدخل فيه وهذا هو التناقض ولزم ايضا عدم كون المعنى لا بشرط شيء معنى
له وموضوعا له ولا شك في كونه معنى له وموضوعا له فاذا استعمل اللفظ في الجميع لم يكن
استعماله فيما وضع له البتة لما عرفت من ان الموضوع له هو خصوص احد المعاني فاذا استعمله
في الجميع لم يكن مستعملا في الخصوص لكن ليس هذا استعمال اللفظ الكل في الجزء كما عرفت
وليس ايضا استعمال اللفظ الجزء في الكل كما تصرح به المص وليس ايضا من قبيل اطلاق لفظ
وارادة ما يسمى عينا فانه غير محل النزاع ففي محل النزاع لم يوجد علاقة من علاقات المجاز
فلا يصح كما قال به الناقون ايضا لانتفاء الحقيقة والمجاز جميعا بل لو سلمنا ما ذكره من علاقة
الكل والجزء وقلنا بان الوحدة جزء للموضوع له فبالقاء قيد الوحدة يصير استعمال اللفظ
الكل في الجزء لو اريد الجزء فقط لا الجزء مع معنى اخر او معان سيما كانت كثيرة عائد الكثرة
كالعين فانه ليس من استعمال اللفظ الكل في الجزء بالبديهة سيما وان يكون كل واحد واحد
من المعاني يكون الوحدة جزء له لا يكون خاليا عنها البتة وبالجملة من البديهيات
عدم وجدان العلاقات المعتبرة في المقام فتامل ومما ذكرنا ظهر ايضا فساد ما توهم
غير واحد من المحققين من ان الوحدة من عوارض الاستعمال لا دخل لها في الوضع
معللا بان الواضع وضع اللفظ للمعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها يستعمل في الوحدة
تارة وفي الكثرة اخرى والموضوع له في الصورتين هو ذات المعنى وذلك لما عرفت
من ان الواضع خص اللفظ الواحد من المعاني بخصوصها فاذا استعمل في غير

الواحد

١٦٢

الواحد بخصوصه يكون استعماله في غير ما وضع له جزما نعم اذا استعمل في الواحد
المخصوص بان اريد منه ذلك فقط لا الغير اصلا وان كان هو مع الغير يكون حقيقة
ايضا مثل اطلاق لفظ الخل على الخل الذي يكون ممزوجا بالعسل يكون حقيقة
حقيقة اذا اريد منه خصوص الخل منه لم يرد شيئا من العسل معه وهو غير محل النزاع
فتدبر قوله ره وتاويل بعضهم بالمسمى تعسف الخ لا يخفى ان لفظ التثنية والجمع صريح
في التعدد والتكرار ناص فيه وكل واحد واحد شخصي الزيدين مثلا لا تعدد فيه واحد
بالبديهة فكيف يصير اثنين وما لا يصير اثنين كيف يثنى الا ليس واحد بل هو اثنين
بالتكرر والتعدد لا بد منه في تحقق معنى الاثنينية فلا جرم يكون كل واحد منهما
باعتبار كونه مسمى وموضوعا له وامثال ذلك متعددا متكررا عنه فتعين كون
المراد للمسمى زيد ونحوه فكيف يكون تعسفا بل انكاره تعسف مع ان القياس في
اللغة ما كل عند القائل بالقياس في الشرع ايضا مع انه قياس مع الفارق لان العلم الخ
متعددة مضافا الى ان واضع العلم في واضع لفظ التثنية والجمع بل لا اطلاع
له مع التبادر من لفظ القرء الطهر او الحيض على البدلية وكذلك القراء ونحوه والاجماع
واقع على ان المراد احدهما وان العدة اما ثلاثة اطهار او ثلاثة حيض لا ما عبره قوله
لا الى ابطال الخ قد عرفت انه رجع الى ابطال الاستعمال قوله حيث يوجد الخ قد عرفت
انه رجع اعدم وجود العلاقة المصححة فمن اين يجي لمعتاد الخ فيه ان المفرد اذا
لم يكن متعددا اخر كيف يصير تثنية وجمعا الا ان يقول يتعدد المفرد او كون التثنية
والجمع بالنسبة الى غير المتعدد كما لما في الزيدين ان المراد المسمى بزيد ونحوه
لا بشرط ان يكون الخ فيه ما عرفت من ان المراد لو كان نفس المعنى وان كان مع غيره
بالامر كما ذكرت وان كان المراد ذلك المعنى مع غيره بان يكون الغير داخلا
في المراد والمستعمل فيه فهو غير ما وضع له جزما لان الموضوع له لم يكن فيه ذلك الغير

بلا شبهة الا ترى ان استعمال اللفظ الكلي في فرده مجاز جزما مع ان الاستعمال
في القدر المشترك حقيقة جزما ان الوحدة يتبادر الخ فيه ما عرفت من ان المتبادر
من احد المعاني بخصوصه وكونه جزئه غلط جزما مع انه لو كان المعنى جزئه لكان المعنى
مع هذا الجزء معنا من غير مدخلية شيء اخر فيه ولو كان هذا ايضا جزئه لزم ان لا يكون
لجزء اخر فهلم جرا فتدبر ليس هو المهية الخ فيه ما عرفت من ان المعنى ليس
الا الماهية لا بشرط شيء وكون المعنى الماهية بشرط شيء ايضا غلط جزما وفرق واضح بين ان لا يراد
من اللفظ المهية لا بشرط شيء وان كان متصلا او ممزوجا بشيء اخر بل وان لم يوجد المهية
الا بذلك ولم يتشخص الا به بل ولا يفهم الا معه مثل العمى والفقر والجهل بالنسبة الى البصر
والمال والعلم وان يراد المهية مع شيء زائد منها وامثال ما ذكرنا وغير ذلك
والتخصيص عندي الخ فيه ما عرفت في البحث الثاني مضافا الى ان المجاز ملزوم قرينة
مغايرة للحقيقة على ما استدل به المانع مطلقا وما اجاب المص من ان هذا انما
يتم اذا اريد المعنى الحقيقي اي المركب من نفس المعنى وقيد الوحدة اما اذا انتفى الوحدة
صار المعنى مجازا استعمال اللفظ في جزء الموضوع له فلا يعانده القرينة لانها لا
تغاير المعنى الحقيقي لا المجازي وهذا فاسد لما عرفت من ان الوحدة ليس جزء الموضوع
له بانتفاء قيد الوحدة لا يصير استعمال اللفظ الكل في الجزء مضافا الى ان القرينة
تغاير نفس الموضوع له لا مع قيد الوحدة بلا شبهة في الوجوب آه لا يخفى ان
صيغة افعل موضوعة لطلب الفعل ومعناه ليس الا ذلك الطلب فاما الوجوب فليس واحد
في معناه لان المعنى ليس الا طلب بعنوان عدم الرضا بترك المط وليس هذا
معنى الوجوب مجرد معنى الصيغة ليس الا الطلب مع عدم تجويز الترك ونحوه والواجب
ما لا يجوز تركه ومقتضى الدليل الاول ان المولى اذا قال لعبده افعل فلم يفعل
عد عاصيا وهذا لا يقتضي ان يكون معنى صيغة افعل مط للوجوب بل صيغة افعل

من المولى

لعبده والجواب ان في المقام نزاعين احدهما ان صيغة افعل هل هو موضوعة
لطلب خصوص العالي من الداني واعم منه فيشمل الدعاء والسؤال والالتماس
ايضا لان الخطاب الطالب ان كان عاليا والمسؤول دانيا فهو الامر وان كان بالعكس فذلك
فهو السؤال وان كان متساوي فهو التماس والنزاع الثاني ان الطلب فيها هل هو مجرد
الطلب بعنوان عدم الرضا بترك المطلوب مع الرضاء به الى غير ذلك مما ذكره المص
والمص اختار في النزاع الاول كونها حقيقة في الامر وامثال ذلك للتبادر
من العرف من الاطلاق والاعتذار في مقام التماس بعد افعل من غير امر وبلا امر
وامثالها في الفارسية كنيد خواست وامثاله ولهذا استدل بالدليل المذكور
لان المولى انما يكون غالبا مع ان الكلام انه صح انما هو في اوامر الله تعالى هو الحج
وهو في اعلا درجة العلو ولم يقل به احد بالفعل بين العالي المراد المصرح به ان صيغة
افعل موضوعة في طلب العالي من الداني بعنوان عدم تجويز الترك ولما كان عدم تجويز
الترك من العالي يوجب عدم تجويزه واقعا عبر عنه بالوجوب بينهما على ما ذكرناه ولذا استدل
بما استدل واعترض عليه بان الاثم الذم وعدم العصيان بمجرد نفس الصيغة بل لعلهما
من جهة القرينة الظاهرة في عدم تجويز الترك مثل العطش عند طلب الماء والجوع
عند طلب الماكول وامثالها والجواب ان ترى الذم وعد العصيان بمجرد قول افعل من دون
اطلاع على نفس المط اصلا فضلا عن الاطلاع على القرينة المزبورة مع ان العقلاء
يذمون بالترك معللين بان المولى قال لك افعل لم فعلت وكذا قال المولى بعنا وقت
ويعرض بان قلت لك افعل لم افعل وامثال ذلك للذم ومن اشارة الى القرينة اصلا
لو كان والسبب هو القرينة لكان اللازم التعليل بالقرينة خاصة من دون مدخلية
القول المذكور مع انهم لا يشيرون اصلا الى القرينة فضلا عن جعل العلة خصوص
القرينة ولا يخفى ان الدليل انما هو في صورة يقول المولى من الان فافعل كذا

وامثال ذلك مما يفيد للضرورية لما سيجي من ان الامر لا يقتضي للعودة ولذا لو قال العبد
افعل ان شاء الله عند عدم القرينة على الفورية فلا يقوم ذلك الوقت بعد لا غاصيا
اذ لم يظهر من المولى ارادة الفور فتدبر   وانما هو في معرض الانكار الخ لا
يخفى ان عدم كونه اي الاستفهام على حقيقته لا يقتضي كونه للانكار لاحتمال كونه
للاقرار بسبب الترك حتى يعاقبه عليه بالفعل وغيره فانه او لمجرد العصيان لا يقتضي
ذلك فكيف يكون على مجرد الترك والشهد عليه ما في بعض الايات من قوله تعالى فا
وكان من الكافرين وغير ذلك مما هو ظ في كون ذلك من جهة نفس الاستكبار حيث قال
تعالى من اول الامر فاستكبر وكان من الكافرين من دون وساطة مجرد الترك ولذا لعنه
ايض تعالى جدا سلمنا كونه للانكار لا يلزم منه كونه بمجرد الترك بل لاجل الاستكبار
كما يؤيده لفظ سئول عن حقيقة ما يقتضي تركه كما نطق به الايات   لا معنى لتلبد
الحد مد اقول هذا الامر ليس للوجوب وطن لعدم العقاب بترك الامتثال فيه كما يظهر من
قوله تعالى ان تصيبهم فتنة او عذاب اليم اذ بناء ذلك بان من لم يحذر لا يصيبه لا يزيد
مما ذكروا انا صابة ما ذكر انما هو من جهة مخالفة امره تعالى فلو كان الامر بالحذر واجبا
لكان على تركه عقاب بصر فتعين كون هذا الامر ارشاديا والامر للارشادي ليس على الوجوب
بل على الاستحباب كما هو مسلم سلمنا لكن يلزم تعيين الجواب الا سم لا الترديد بينه
وبين   الدنيوية اذ لو نسلم كونها عقابا على التولي بل لعله من الحوادث الزمانية
والايات الفلكية التي علامتها متابعة امر الرسول بل الظ وكذلك كما لا يخفى سلمنا لكن
لعله من جهة الاعراض الذي لكلمة عن كما اعرف به والاعراض عن الحكم الشرعي حرام
وان كان اباحة فضلا عن المستحبات سلمنا كونه بمجرد الترك لكن يصح التحذير عما يحتمل
السعير بل هو الاولى بالتحذير مما يتعلق حرمة فاذا كان مخالفة امره مطلق العذاب فاذا صح التحذير
معه ما قطعا من جهة كون العذاب البتة فلا يخالفه حتى يكون معذبا على الجزم

بل يقع على مخالفة امره العذاب مطلقا فاذا صح التحذير على المحتمل الى يدل على كون الامر حقيقة
في خصوص الوجوب لاحتمال كونه مشتركا بينه وبين غيره كما قال به القائلون بالاشتراك
مع ان الاصل عدم الظ تحقق الجزم فلا معارضه اصالة عدم الاشتراك والحادثات المشعر
وعلى تقدير المعارضة لا انم تحقق الاعتبة بل معنى الاشتراك المعنوي وهو ايض قابل
للحذر عن احتمال الغرض اذ ربما كان في الترك لمطلوب احتمال حرمتهما وهو غير متعين
كون العذاب بل الفتنة ايض محتمل على حسب ما عرفت فتدبر   فاذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
لا يخفى انه لو تم ما ذكره يقتضي لزم ان يكون امر حقيقة في الوجوب الى شخص يكون القائل
بالنسبة الى اي شخص وان لم يكن امر الائمة قال اذا قيل لهم اركعوا من دون عناية في القائل
اصم مع ان الحديث الضعيف للرجوح لوجوب الشيء لا يكون حجة فضلا ان يقال فعلوا
فتعين كون الذم على ترك الركوع لا ترك صيغة افعل من حيث هي كما واضح سواء
قلنا بان المراد ركوع الصلوة او الخضوع او الانقياد ولذا قال ثم اذا قيل لهم اركعوا
من دون تعيين في القائل من انه العالي بقول الفلاني فتامل مع ان مثل هذا الذم يكون
منحصرا في خصوص الوجوب محل تامل سلمنا لكن احتمال الحرمة يكفي كما هو مذهب القائل
بالاشتراك مع ان الظ من قوله نعم لعده بلا فصل وبل يومئذ للمكذبين بل يكون عدم
ركوعهم من جملة التكذيب فتامل   حمل القائلين للفقه المشترك اعني طلب البحث
وسيجي التحقيق في مبحث المرة والتكرار ان شاء الله تعالى   يستفاد الخ اقول
فيه نظر من وجوه الاول ان هذه الحالة انما حصلت للصحابة لاختلاط مجموع ما صدر عنهم
من الاخبار الكثيرة غاية الكثرة البالغة الى حد ما ادعاه من التواتر ليس من ليقينيات
ان كل شخص من رواة الاخبار لم يكن مثل المص في حصول مراده هذه الحالة من تتبع مجموع
الاخبار المذكورة من حيث المجموع بل العلة لم يحصل له ملاحظة جزء منها فضلا عن المجموع كما
واضح فكان لا يفهم من مجرد صيغة الامر منهم سوى الوجوب بمقتضى الادلة الدالة على

كونه للوجوب كما هو الحال في ساير الفاظهم وعباراتهم وكذا اوامر الله تعالى ورسوله
من اليقينيات ان العبرة بفهم الراوي وانه هو الحجة لانه المخاطب لا فهم غيره سيما بعد الا زمنة
الكثيرة والاختلافات والاضطرابات الشديدة الثاني ان صيغة العام استعمل
في الخاص الى الاشهر عند الجميع من الفحول انه ما من عام الا وقد خص وتلقوه بالقبول و جميع
الفحول وجعل جميع منهم ذلك سببا لعدم بقائها على الحقيقة وعدم الوثوق به
وسيجيء عن المص تصريحه بعدم الرسول وانها باقية على حقيقتها للتبادر العموم فكيف
في المقام اختار القول الاول وعدم البقاء على الحقيقة مع انه لم يشتهر احد انه ما من عام
من الائمة ع وهو مستحب لم يقل به احد فضلا عن تلقي الكل بالقبول ان الاخبار
المروية لنا كادت تكون كلها لا تخرج عن تاويل او توجيه وقد ولم يصير ذلك سببا للاتفاق
الوثوق منها بل هي باقية على حجية ظواهرها عند المص وغيره من المحققين في غاية
الوثوق فعند ارتفاع الوثوق المقام بطريق اولى ثم اولى كما لا يخفى على من تتبع نصا
اخبارهم لم يكشف عن بقاء اوامرهم على حالها كاوامر غيرهم مثل قول الصادق هشام
بن الحكم اذا امرتكم بشيء فافعلوا وقول زرارة انما قال الله نعم لا جناح عليكم ولم
يقل افعلوا الى غير ذلك من الاخبار كما لا يخفى على المطلع لا الفقهاء القدماء لم
لم يفرقوا اصلا بين احاديث الائمة ع والقران واحاديث الرسول في الاوامر وكونها
حقيقة في الوجوب البتة سواء فيها واجمعوا على الحمل على الوجوب كما صرح به السيد
في احتجاجه واعترف المص به وبصحته ومن اليقينيات عدم تفرقة احد بين
الفقهاء بين اوامر الله ورسوله والائمة بلا شبهة وان البناء كان على عدم
الفرق في جميع الاعصار والامصار بلا اخفاء واستتار ان اكثر اللغات مجازات
وان كل حقيقة لها قريب خمسة وعشرين مجازا ومع ذلك منا والعرب على الاختيار
المجازات لما فيها من الحسن واللطافة والفصاحة والبلاغة والملاحة امر بل هي على

غاية

غايه ومع تلك المستحبات في غاية الكثرة بل الواجب في حسها ليس الا مثل القطرة
في جنب البحار والروة ايض كثيرون غاية الكثرة ونهايتها والائمة عليهم السلام
ايض كثيرون فلا عرف في تحقيق الكثرة المذكورة لنا ان المتبادر انا صح تلك
لكونها حقيقة في الطلب مثل ما احتج به المص للمقام بان المتبادر منها ليس الا ربه
من طلب المصدر والمبدء ولا يخطر بالخاطر المنع والترك اص فضلا عن المنع
عنه من الاجزاء العقلية وهي لا يخطر بحسب المفهوم مثل اجزاء الانسان من الجوهرية
والقبول للابعاد الثلثة والنمو وغيرها لا يحصل اصلا بمجرد استماع لفظ زيد وعمرو
غيرهما نعم بحسب المصداق يقينا يعلم انه جوهر قابل الاجزاء الخارجية ربما لا يخطر
احد مثل عرف ونحوه وكك المقام ان من مجرد اخطار قول افعل بالبال لا يخطر
مفهوم اللفظ والكلمة والوضع والانشاء وكونه صيغة الامر الى غير ذلك مع القطع
بانه لفظ الى غير ذلك ومن ذلك كونه موضوعا للطلب العالي من الداني وكون الطالب
بحيث لا يرضى الطالب ترك مطلوبه وليس له اسم بخصوصه يجوز تعبيره بذلك
وبالمنع من الترك وبعدم تجويز الترك وبعدم الرخصة وامثال ذلك كما ان الترك
ايض يجوزان يعبر عنه بعدم الفصل وعدم الاساد الى غير ذلك ومما يشير الى ما ذكرنا
ان الاوامر التي يكون للوجوب وفاة لا يخطر بالبال المفهوم المنع من الترك قال
قلت الاصل عدم الزيادة بحسب المصداق ايض حتى يثبت الوجوب فيما تمسك به
المص من الايات فقد امروا اما القول المولى لعبده افعل ولم يفعل عد عاصيا
بعارضه ما ورد في الاخبار من ان امير المومنين ع قال لقنبر البس اللباس الجيد ودع
الردي لي فلم يرض ومروره عليه بان الجيد يناسبك والردي ولم يقل له احد
بانه عصيان من قنبر بل هو مدح له وكك الحال في انه ص كان يامر بعدم ادخال
شيء في ما كوله يوجب لذة ولطافة وما كان يدخله في كبر دبرشم كي لا بد للحسان

ع ونحوهما من محبته فيه ولك الى غير ذلك من امثال لما ذكرو لا شك في عدم كون
امثال المخالفة عصيانا عرفا مطلقا وهو تعالى منزه عن الحاجة الى شيء اذ الانتفاع
لشيء ونحوها من ان يكون حاله حال المولى والعبد ايضا من مس الجهد فلم يفهم ازيد
من مجرد الطلب كيف يكون عاصيا بالمخالفة قلنا المتبادر عرفا هو الوجوب لما امر
من الله وله ومنها الاخبار الدالة عليه واستقراء تلك الاخبار واتفاق الائمة في
القدماء والمتاخرين في الاعصار والامصار الا من شذ ممن ظهر توهمه ولا
بذل جهده فان كان واصلا درجة الاجتهاد مراعيا شرائطه وطريقه فهو معذور
كما هو الحال في غير المقام بما هو مسلم ومبرهن عليه ان كل من بلغ مرتبة الاجتهاد
واجتهد بشرائطه يكون مكلفا بما ادى اليه اجتهاده والله يعلم اذ لو كان
يعني انه لو كان حقيقة لكان في ترك المرة وهو الاتيان ثانيا وثالثا وهكذا ترك
الامثال جميعا لترك المرة المطلوبة وهو فاسد جزما لبقاء الامثال عرفا وعدم الفرق بينه
وبين ما لو اقتصر على المرة وترك غيرها بالمرة سواء قيل باتحاد الامثال في الصورتين
وعدم التفاوت فيهما او بالتفاوت بان يكون في الثانية امتثال ثان وفي الثالثة
امتثال ثالث وهكذا وعلى الاول فعل الثاني او الثالث ايضا لغو محض او لها مدخلية
في الامتثال وان ما هي عليه لما كان المانع في مقام المنع لا يجب ان يكون
له مذهب اقتصر المص على ما ذكر وان كان متينا ولعدم كون الامر حقيقة في المرة واحتمال
بعده الامتثال باطلا لان الامتثال الواجب فيكون على تركه العذاب فيقتضي ذلك
عدم اتحاد الاكتفاء بالمرة ام ويصير فعل الا بوجوب الثاني في الواجب هو الواضح
فعل الممنوع تركه والجزء الاول مطلق سواء كان في ضمن المرة او المرتين او المراتب
بخلاف الثاني فانه ترك بالمرة لان المكلف لا يعاقب الا اذا تركه فاثم اذا اتى به ثم تركه
بعد ذلك فلا عقاب عليه في اي وقت اتى يكون اتيا بالراجح تاركا لتركه فتامل

واحتمال

واحتمال ان يكون الثاني والثالث مثلا لغوا بل وتشريعا سيما اذا كان عبادة واحتمال
رجوعه الى الواجب التخيري بناء على ان الايجاد في ضمن المرة فقط او المرتين كل وانه
كل كل واحد منها فرد لاتحاد الطبيعة من غير ترجيح واحد منها الى الاخر وذلك فاسد ايضا
اذ لا معنى للتخيير بين الزائد والناقص وانه متى قصد الزائد لزمه فلا يجوز له ان يكتفي
بالناقص وكذا كان بالقياس الى مرتبة من الزيادة والنقصان وفيه ان ذلك خلاف
ظاهر الاخبار وطريقه اهل العرف فتدبر الرابع الخ فيه حمل الامر في الاشتباه
على الوجوب يوجب اخراج الاكثر وبقاء الاقل وهذا فاسد عن الاكثر ان المستحبات
اكثر من الواجبات للمراتب والواجبات الغير الفورية مع الاكثر من الفورية ايضا
للمراتب فتعين الحمل على مجرد الطلب سيما مع العلم بمطلوبية المسارعة في كل المستحبات
والواجبات الغير الفورية مع ان مقتضاهما عدم الفورية وصيغة الامر اولا
معنى المسارعة الى الفور كما سيصرح به مع ان المسارعة والاستباق مفهومان لا بلا
تشكيك فاملون للدرجات فتامل جدا اذا قلنا الخ مقتضى ظاهره ان هذا
الاشكال والتحقيق في دفعه انما يكونان على حرص فائدة صيغة الامر الفور ومعلوم
انه ليس كذلك لان الواجب الفوري متحقق كثير لنهاية الكثرة وان لم يفد صيغة الامر الوجوب
وهو واضح فتم ولا ريب في فوريه اقول هذا محل تامل لان القائل بان القضاء مانع
للاداء قائل بان الوقت اذا فات يجب قضاء ولان المطلوب شيئان اصل الفعل وكونه
في وقت معين فبفوات الثاني لا يفوت الاول لان الميسور لا يسقط بالمعسور وما
لا يدرك كله لا يترك كله وهما مرويان عن امير المؤمنين ع او لقول الرسول اذا امرتكم
بشيء فاتوا منه ما استطعتم وللاستصحاب فيحمل الاجزاء العقلية
مثل الاجزاء الخارجية وبمنزلتها فلعله في المقام ايضا يبنى على ذلك
ويكون احتجاجه بان الامر يقتضي كون المامور به فاعلا على الاطلاق فظهر على

ماذكرناه ولا وجه لما ذكره ايضا كما لا يخفى بل المقام اولى لان الوقت تعيين خاص من خلاف
الفور فانه اعم من الفور الحقيقي او الاضافي الى خصوص الشخص الاول من الزمان بعد الامر
او الاعم منه كاداء الدين والحج ونحوهما والثاني اقرب الى طبيعة الطلب المتبادر من الصيغة
فان الامر اوجب ايجاد الطبيعة بعد امره والايجاب معناه جعلت واجبا والواجب على
تركه العقاب فالمطلوب ايجاد الطبيعة في وقت يقتضي ان يكون على تركه العقاب ويقتضي
هذا الفور الذي ذكرناه مضافا الى الاستصحاب الى الزمان المتصل به الزمان المتاخر وهكذا
الى اخر الوقت وبين فعله في هذا الزمان وعزمه في الفعل بعد هذا الزمان ومنهم من
انكره وقال الواجب هو الذي يكون في اخر الوقت فقط وتقديمه من قبيل تقديم الزكوة
ومنهم من خص الواجب باول الوقت فقط وجوز التاخير مثل انقضاء الاذان بقاء الكتابة
بل لا المنع من الترك بالمرة لا في تحلل زمن من زمان فتامل جدا لكن الذي يستدل به
المصر للدلالة الامر على الوجوب هو ان المولى اذا قال للعبد افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا
وظاهره الدلالة على الفور ايضا لانه مضى وهنا التحقيق في ذلك فلا احتمال وكيف كان
ما ذكره المصر من قوله من اعتداه ظاهر الفساد لان الفور الذي يكون بعض مدلول
الصيغة على الفورية غير مختص بالشخص الاول بالبديهة كما هو مقتضى اولهم من عرفت
الا كونه بالمعنى الاعم اولى بل ومعين كما عرفت فلو لم يكن الحق مع القائل لعدم الفوت
بمجرد الترك في الشخص الاول لم يكن الامر بالعكس بل العكس فاسد لما عرفت وبادى سابق
ادلتهم لا ان النهي وان افاد الفور لكن افاد الدوام ايضا لا الانقطاع في الوقت الثاني
مع ان الاستصحاب ايضا يقتضي عدم الانقطاع وبقاء الفورية ايضا على حالها
فتامل وكذا الحال في مثل زيد قائم وغيره فان هذا دل على خصوص الزمان الحاضر ولا انقطاع
بعده قليلا بالنسبة الى غيره فكيف يكون هو الاغلب الى ان يظهر من الاستقراء الحاق
ما لا يعلم حاله به والمستدل لم يستدل بالقياس حتى يجاب بان القياس في اللغة باطل

واما دليلهم الثالث فهو ايضا لا يقتضي الانقطاع ايضا بلا شبهة بل عدم الانقطاع
وبقاء المطلوبية انسب كما عرفت وكثير الحال في الدليل الثاني فيه ولا الدليل الاول
فقد عرفت حاله ومرادهم منه فان المولى لا يطلب من عبده السعي الا لنزاع
وبمجرد ما اخره عن اول وقت الامكان لا يصير سببا لزوال الداعي والاصل
والظاهر بقاؤه الا ان يعلم زوال طلبه ايضا لم يكن معتدا باول وقت الامكان فقط بل
مطلق تامل الغير ايضا فهي يقتضي الفور بالمعنى الاعم كما عرفت ومعلوم ان المستدل لم ينظر
الى القرينة وهو العطش بل الى مفهوم الصيغة من حيث هو هو يدل على الفور وعرفت
ان دلالتها كذلك ليست الا من التي ذكرنا ومع ان الزوال العطش بمجرد التاخير من
اول الوقت فاسد يقينا فيكون الاتيان بالماء بعده مطلوبا ايضا قطعا ومما ذكرناه
فرق بين قول افعل فورا وبين افعل فان فورا في الاول قيد ظاهر في كون افعل على
اطلاقه بل مقيد بالفورية خرج غير الفورية بخلاف الخالي عن هذا القيد اذا قلنا
بانه يفيد الفور فانه مطلق بقيد الفور والمطلق الاعم من جهة العقاب على الترك
المطلق الغير المقيد بزمان دون زمان حتى يصير مختصا بخصوص الاول خارجا غيره
عن المعنى فانه فاسد بالبديهة   نحيث قال يعصي المكلف فيه انا المسارعة
والاستباق لا يقتضيان الفور بالمعنى الاخص بلا شبهة بل يقتضيان بالمعنى
كما هو الواضح   لان التعلق في فعل الواجبات كلها ظاهرا اسباب فكيف يقول الامر
بالمسبب كما ورد   اثر الشك اول وان اثر الشك فيه وفي غيره واحد من دون
تفاوت نص كما لا يخفى ولم يوجد فرق احد بينهما   لنا انه لا فرق بينه لو لم لزم ان يكون
الامر في السبب ايضا كذلك من دون تفاوت اصلا اذ لا يلزم من الامر بالمسبب الامر بسببه ايضا
ولا دلالة اصلا لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما ولا يمتنع عند العقل تصريح الامر
بانه غير واجب بان يقول مطلوبي ليس الا هو المسبب خاصة   لان الخطاب فيه ان

عند الشيعة ان الشارع حكم في جميع الامور بحكم ولم يدع شيئا بغير حكم منه فيه واخبارهم
متواترة بعد قوله تعالى لله تبيان كل شيء ولا رطب ولا يابس الا في فعلى هذا حكم الشارع
جزما حكم هذه المقدمة فلا يخلو اما ان يكون حكم بعدم جواز تركها فثبت مطلوب
المستدل او حكم بجواز تركها فيلزم صدور العبث منه علوا كبيرا مع ان الشارع هو الله
تعالى لا يخفى عليه شيء اصلا ولا يصدر منه عليه المراد فثبت قول الاكثر لا يخفى يجوز للحكيم
ان يقول الترك لنفسها وفي نفسها وان لم يجز تركها لاجل تحقق ذي المقدمة لانا نقول
ليس مرادهم الا الوجوب للغير بلا شبهة لا الوجوب للنفس لبداهة بايجاب ذي المقدمة
ايجاب للمقدمة لاجل تحقق ذي المقدمة كالوضوء والغسل والتيمم ونحوها
هو واجب لغيره لا لنفسه لمحصل كلامهم لان وجوب الشرطي يرجع الى الوجوب الشرعي
البته للنافلة اذا كان الشرط شرطا للواجب الشرعي لا المستحب الشرعي مثل الوضوء
ونحوه للنافلة وكذا في شرط المباح الشرعي اما ان يكون اباحته مشروطة به مثل اذن صاحب
المال في التصرف في ماله وغير ذلك وكذا حال في الشروط المذكورة شرعا والحرام شرعا
فان جميع الشروط لا يرجع الوجوب الشرعي اصلا لا يصير واجبة للغير مطلقا ولذا يقولون
الوضوء لا يجب الا للصلوة الواجبة والطواف الواجب ومس كتابة القران ان وجب
لان مس القران حرام على المحدث فاذا وجب وجب الطهارة لها لان مقدمة الواجب
واجب شرعا فيكون الوضوء واجبا لغيره كما هو الحال في وجوبه للصلوة والطواف
وبالجملة ما ذكرناه واضح وما سادس ما ذكرناه انهم يقولون على العدم
بل العقاب على ترك ذي المقدمة من قبيل اجزاء الصلوة من تكبيرة الاحرام والقراءة
والركوع والسجود وغيرها ولا شك ولا تامل لاحد في وجوب تلك الاجزاء شرعا
مع ان العقاب ليس الا على ترك الصلوة بحال المشروط الواجب حال الاجزاء عند
المشهور من دون تفاوت بينهما فان الوضوء عندهم وجب للغير شرعا كالركوع

وفرق

وفرق واضح بين الواجب للغير شرعا وكون الشيء شرطا لتحقق شيء اما الواجب
للغير راجح ومطلوب شرعا رجحانا ومطلوبية عنده بحيث لا يرضى الشارع تركه لتحقق
ذلك الغير الذي هو الواجب لنفسه شرعا كالركوع وغيره من اجزاء الصلوة
بخلاف الشرط اي كون الشيء شرطا لتحقق الواجب لنفسه والمستحب او غيرهما فظهر
ثمرة في هذا النوع فان الشرط لا يجب ان يكون لغيره اي لذلك لا يجب ان يكون راجحا
شرعا ومطلوبا للشارع مطلقا بل ربما ان يجعل حراما وصله الى تحقق الواجب
فتامل هذا ولا نزاع لاحد من الشيعة المعتزلة في ان الواجب للغير شرعا
لا يمكن ان يصح وانا ولا وجوه كالواجب لنفسه شرعا كما سيجيء من المصنف
وجوازه الخ اقول فيه ان العقل اذا علم ان الشارع اوجب ذي المقدمة
وعلم ان حكمه مطابق للحكم فعل ان ذا المقدمة يصح تركه عقلا ايضا وان
يحقه فرع تحقق المقدمة اثر كونها بتحقق القبح عقلا وشرعا جمع جميع ذلك
كيف يجوز تركها مع ان تجويز تركها عبث بحيث لا يصدر من الحكيم والعقل
ايضا حكيم فالبناء على ان العقل ان لم يعلم ايجاب الشرع يحكم الجواز لعدم علمه
بما فعل الشارع اي ينفع فيه لان حال تجويز ترك الفرائض من الصلوة والصوم
والحج وغيره ثم جدا وبما يظهر مما سيجيء في بحث عدم جواز اجتماع الامر والنهي
فلاحظ ثم اعلم انه ربما يظهر من الدليل ان حيث وجوابه كون استحقاق الذم
على ترك المقدمة ثمرة النزاع في هذا المقام بل واستحقاق العقاب كما
يظهر من حاشية المصنف ايضا وسنا الى انهم صرحوا بعدم النزاع في عدم استحقاق
العقاب في ترك المقدمة بل اتفقوا على ان العقاب لا يكون الا على ترك ذي المقدمة
فقط ومعلوم ان الامر كذلك فان تارك الصلوة مثلا لا يعاقب على ترك الالف في
تكبيرة الاحرام وعلى ترك اللام على حدة وعلى ترك الالف حدة كذلك وعلى ترك تحمة

الالف كك وعلى ترك تشديد اللام كك وعلى ترك الهاء كك وعلى ترك الالف بعد اللام
كك وعلى ترك تقديم الالف على اللام كك وعلى ترك تقديم اللام على الالف الاخرى
كك الى غير ذلك من الترتيبات كل واحد واحد على حدة كك وفى غير ذلك
من اجزاء الحمد والسورة وغيرها الى اخر الصلوة فانها تصل من العدد بحيث لا
يحصى كثرة وكك الحال بالنسبة الى كل شرط شرط واجزائها وترتيباتها وكذا الحال
فى مقدمات تلك الصلوة ومقدمات مقدماتها وهكذا الا ان يتحقق
ما لا نهاية له ومن البديهيات عدم العقاب كك وانه ليس الا على ترك الصلوة
كما هو منصوص الاخبار المتواترة فيها وفى غيرها من الواجبات التى
لا يحصى بالجملة الواجب لنفسه يكون العقاب على ترك ذلك الغير كاجزاء الصلوة
والوضوء ونحوهما والواجب للنفس والغير كالايمان يكون العقاب على تركهما
جميعا والوضوء ونحوه فما داى القائل بالوجوب لنفسه يكون مثل الايمان
وعلى المشهور ليس الا واجبا لغيره فقط والفرق بين مذهبين هو ما ذكرنا ولو كان
على ترك المقدمة ايضا عقاب لم يكن فرق فتامل جدا ثم اعلم انه ظهر مما ذكرنا
فى هذا المبحث انه لا نزاع فى وجود مقدمة واجب يكون واجبة كاجزاء الصلوة
وبعض شرائطها مثل الوضوء والغسل والتيمم لقوله تعم اذا قمتم الى الصلوة
الى اخر الاية والاجوز بل لا تامل لاحد فى وجود الواجب لغيره بل ربما كان من
ضروريات الدين بلا شبهة فى كثرة وجودها بل ونهاية كثرته وانما النزاع
فى ان ايجاب ذى المقدمة بل هو الواجب ايجاب المقدمة ام لا بل ايجابها
حيث ورد دليل عليه خاصة وربما يظهر من المصنف فى عباراته فى مبحث ان الامر بالشىء
بل يقتضى النهى عن الضد ام لا القول بنفى وجوب المقدمة مطلقا وربما ساوى فيه
ما فيه فتامل على القول به فيه ما عرفت من انه لا نزاع فى وجوب مقدمة

الواجب فى الجملة بل كثيرا غاية الكثرة وانما النزاع فى امر اخر فربما كان الظاهر
من الاخبار بل الايات ايضا الامر بقطع المسافة فى الحج فيكون واجبا شرعا وفاقا
وسيجىء اتفاق الشيعة على عدم جواز اجتماع الامر والنهى فى الواحد الشخصى
وايضا فى بحث وجوب المقدمة اختار المشهور الوجوب شرعا ونادر هو ما مع من لم
يقل به واحتجوا عليه ومقتضى حجتهم الوجوب الشرعى موافقا لمقتضى
دعويهم والواجب الشرعى وهو طلب الشارع الفعل مع نهيه عن تركه كما هو
المعروف المشهور بلا خفاء فلو كان مراد المدعى للوجوب غير المعنى الشرعى لم يكن منه
مخالفة مع الثانى لانه ما نفى الا المعنى الشرعى كما هو الظاهر ولو كان نزاعهم فى امر اخر
فلا بد لهم من ان يبينوا محل النزاع ومورد النفى والاثبات ويثبت المثبت
بدليله خصوص ذلك اللازم ولا بد من ان يبينوا المعرفة ثمرة النزاع بلا شبهة فاذا كان
هذا الوجوب خاليا عن الطلب بالمرة غايته الامر انه لا يمكن تركه فهو بعينه قول
النافى للوجوب وان كان مراد المثبت انه فى تركه عقابا اخر وان لم يكن فعله واجبا
شرعا مع وضوح ركاكته فكيف يقول به معظم فقهائنا بل دكان يكون كلهم
فقد عرفت انهم لا يقولون بعقاب اخر بل وصرحوا بذلك كما بينا فى حاشيتنا
على شرح المختصر مع نهاية وضوح فساد القول به كما مرت الاشارة اليه فاى
دعوى بينهم واى نزاع بينهم واى ثمرة لنزاعهم وايضا اذا كان مرادهم غير
الوجوب لا جرم يكون مرادهم الاباحة والحرمة ونحوهما ولا شك فى عدم امكان
جعل مرادهم ذلك خالا الاحكام الشرعية منحصرة فيما ذكروا ولا يمكن جعل مرادهم
ذلك خالا احكام الشرعية منحصرة فيما ذكروا ولا يمكن جعل مرادهم غير الحكم الشرعى
وايضا قد عرفت ان ثمرة نزاعهم فى مثل ذكروا من ان الوضوء واجب لمس كتابة
القران ان وجب وامثال ذلك ولا معنى لكون الوضوء فيها واجبا بوجوب

لو صلّى كالوضوء للصّلوة والطواف الواجبين فتأمّل جدا والتحقيق انّ اللفظ
الواجب يطلق على معنيين الاول ما هو مطلوب غاية المطلوبية اى بحيث يحرم تركه
ويعاقب عليه سواء كان واجبا لنفسه كالصّلوة والصوم وغيرهما او واجبا لغيره
كالركوع وغيره من اجزائها والوضوء ونحوه والثانى ما كان وجوبه توصّليا اى وصلة
الى المطلوب كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وفعل ما به نظم المعاد والمعاش من الصناعات
ونحوها سواء قلنا بان هذا الوجوب لنفسه او لغيره او لهما معًا كما هو الحال فى القوت
وهذا يجتمع مع الحرام بلا شبهة كما يجتمع مع غيره من الاحكام الخمسة بخلاف المعنى
الاول فانه لا يجتمع معه ولا مع غيره من الاحكام الخمسة من جهة التضاد الذى
بينهما كما ستعرف فى مبحث عدم جواز اجتماع الامر والنهى وغيره ولا تمام التحقيق
فى ذلك المبحث فلاحظ ثم اعلم ان قطع المسافة للحج ربما يكون مقدمة الواجب
المشروط وربما لا يكون مقدمة له اصلا وذلك لانه فى صورة انحصار القطع
فى النحو الحرام يصير القطع مقدمة للواجب المشروط كما فى صورة عدم الانحصار
والعلة يكون ايضا كذلك عند القائلين بوجوب مقدّمة الواجب المطلق الّا
انه مقدّمة للواجب المطلق وحرام كما نسبه المصرّح اليهم مع كونه خلاف تصريحات
عباراتهم كما عرفت وخلاف القواعد اليقينية عند الشيعة والمعتزلة كما عرفت
اذ ما نع منهم يقولون بان المقدّمة الواجبة ليست الا القطع بالنحو الحلال او يجب
على المكلف القطع بالنحو الحلال بلا مشك شك ولا يجوز القطع بالوجه الحرام اصلا
وراسا بل لا مرية الا ان المكلف اذا عصى ولم يات بالمقدمة الواجب عليه وقطع المسافة
بالنحو الحرام يصير حجة بالنسبة الى الحجة مقدمة للواجب المشروط واى مانع
من ذلك واى عناد عليه حتى يلزم المفاسد التى لا يحصى وفى غاية الظهور فى الفساد
بجرم التوهم المذكور فتدبر ويمكن اجرائه ذكر فى كل واجب لو سلك يكون حراما

بان يقال الحرام فيه مقدمة للواجب المشروط كما ان الواجب واجبا مشروطا
بالنسبة الى هذه المقدّمة فاندفع الاشكالات بحذافيرها وسيجئ تمام التحقيق
فى مبحث عدم جواز الاجتماع الامر والنهى والواحد ثم اعلم انه على القول بانّ الامر بالشيء
يستلزم النهى من الضد انما هو الواجب المضيق خاصة لان التوسعة يقتضى عدم النهى
عن الضد والمضيق انما هو الواجب بعد وقال الله تعالى انما يتقبل الله من المتقين
ونحوه ما ورد فى الاخبار يقتضى عدم قبول الضد من تارك المامور به الّا ان يقال
بالفرق بين الاجزاء والقبول لكن لكان ذلك فى المستحبات لان اجزائه هو الثواب ونيله
وهذا هو قبولها الّا ان يقال قوله ان الحسنات يذهبن السيّئات وامثاله ممّا ورد فى
الاخبار كثرة غاية الكثرة يقتضى القبول من المسيئ ايضا الّا ان يقال المقبول على سبيل
الالتزام انما يكون من المتقين واما القبول من المذنبين بعنوان التفضل ولذا
ورد فى بعض المواضع ان من فعل كذا غفر الله ذنوبه ما تقدّم منها وما تأخر ويستوجب الغفران
ودخول الجنة فلا يتغير الفاعل بذلك بترك الواجبات وفعل المحرّمات لمتشهور
بين اقول البديهيات التى تعرفها كل طفل صغير قطعي الوجوب التخييرى بانه بقوله الامّه
اما تعطينى هذا ادراك لابد من واحد منهما فلا وجه لتضييع العمر والقرطاس والمراد فى مثله
ورد الشبهات الواهية التى فساده بديهى فان الواجب التخييرى مغاير للمستحب لوجوب العقاب
على ترك الجميع ومغاير ايضا للواجب العينى لتعيين الواجب فى التخيير بين واجب وواجب
اخر ولا وجه لعدم الفرق بين الوجوب على البدلية ولا على التعيين وعن الوجوب على التعيين
لا على البدلية بقوله والقائلون الخ فيه ما فيه لا ظاهرهم انكار الواجب التخييرى
لان المتصف بالوجوب عندهم ليس الا واحد لا بعينه وهو القدر المشترك بين الواجبات
التخييرية فيكون تركها كه بترك الكل والامتثال به بالاتيان به فى فرد منه وهذا بعينه
الواجب المعين الكلى لان الواجبات المعينة كلها كليات فتدبّر جدا الامر بالفعل الخ

هذا ايضا كسابقه يعرفه الجهال من الاطفال بالبديهة فلا وجه للمعترض للاشكال لان
الواهية وتضييع العمر وغيره فان ظرف الواجب ربما يكون ظرف مكان كالوقوف بالمعرفة والمشعر
ونحوه وربما يكون ظرف زمان كالواجب الموقت والظرفان ربما يكونان موسعين
اذ لابد من قدر المظروف كالوقوف المذكورة ونحوه في الظرف المكاني وصلوة الظهر من
الزوال الى الغروب وقبيله فالظرف ايضا كان ازيد من المظروف لاجرم يلزم خلو بعضه
عن المظروف وبدو وربما كان اكثره او خاليا عنه مع انه لا يكون المتعلق بالمظروف فان زاد من الظرف
كالامثلة المذكورة فاي عبارة في الخلق المذكور واي اشكال لانه ليس الا عدم المظروف في جزء
من ظرفه الموسع فانه صدق ترك الواجب في جزء من ظرفه لا ترك نفس الواجب كما هو الحال في
الوقوفين ونحوهما من دون تفاوت اصلا وراسا وبالمرة كما هو بديهي غير خفي نعم لو
ترك الواجب في مجموع الظرف يكون على الترك عقاب لانه ترك الواجب لا انه تركه في ظرفه على
القول الحق من ان القضاء فرض مستانف جديد غير مانع فتامل جدا   الحق ان تعليق
الشرط لا شك في ان الشرط ليس معناه الا تعلق المشروط بشيء بحيث لو لم يتحقق المشروط
به مثلا نقول قبض المجلس شرط في صحة التصرف او معلوم ان معناه ان صحته موقوفة
عليه لا يتحقق بدونه سواء كان بالكلمة الاسمية كما قلنا او كقولهم الشرط في صحة القبض ونحو
ذلك والفعلية كقولهم يشترط فيه كذا ونحوه او الحرفية كقولهم ان كان كذا كان كذا ونحو هذا
وليس الفارق سوى الاستقلال بالمفهومية وعدمه كما هو المحقق مثلا قولهم سر من البصرة
او قولهم ابتداء سيري كان من البصرة وانتهاؤه كان الى الكوفة لم يكن فرق بينهما غير
الاستقلال بالمفهومية وعدمه وهكذا الحال في كل ما هو من هذا القبيل فالمفهوم من
لفظ الشرط في الكل ليس الا ما هو مراد العرب من هذا اللفظ وما وضع هذا اللفظ
بازائه فالمفهوم هو نفس مدلول لفظ الشرط الا انه لما لم ينطق به بتصحيح الفاظه
وهو عينا انه اذا لم يتحقق المشروط سمي مفهوما والا فقد عرفت ان لفظ الشرط ليس

ليس له

له معنى سوى ما ذكر بالبديهة كما هو الحال في مفهوم الغاية كما ستعرف لان قوله
لنا صوموا الى ان يدخل الليل معناه ان وجوب الصوم منتهاه دخول الليل ليس
بعده وجوب البتة وما ذكره السيد من جواز تخلف الشرط ونيابة شرط اخر منابه
غير مختص بالكلمة الحرفية بل يجري في الاسمية والفعلية ايضا من دون تفاوت اصلا
واثبات جميع شروط العبادات والمعاملات بامثال ما ذكر من العبادات مع انه
لا ريب لاحد في ان المعنى الشرط هو ما ذكرناه واعتبر السيد كغيره شروط العبادات
والمعاملات بالنحو المسلم عند الكل ومما ذكرنا ظهر ايضا ان المفهوم عام كما هو المعروف
بين الفقهاء لا انه لا عموم له كما اختاره غير واحد من متاخري المتاخرين مثل
صاحب المدارك رحمه وموافقته محتجين بان الفائدة يتحقق بالمخالفة في الجملة فلا دليل
على الكلية لان العموم فرع لفظ يدل عليه وهو ههنا مفقود وفيه انه ان اردتم مطلق
الفائدة فالحق مع منكر الحجية لجواز كون الفائدة احد ما ذكرتم في مفهوم الوصف
حيث انكرتم حجيته وان اردتم فائدة الشرطية فقد عرفتم ان فائدتها منحصرة في شرط
المشروط بالشرط وعرفتم معنى الاشتراط فاذا قلنا القبض شرط في صحة التصرف
هل له معنى سوى كون التصرف لا يصح مطلقا بغير القبض كما عرفت   التعليق
على صفة الشارع يتكلم معنى على طريقة اهل العرف كما هو المحقق المسلم وعند
اهل العرف ان اثبات الشيء لا ينفي ما عداه الا ان يكون قرينة ولذا لو قيل فلان
وجب لرعايته او يعظم وامثال ذلك لا يفهمون منه ان غيره ليس كذلك نعم فيه اشعار
بالعلية وربما يفهم بادنى قرينة التخصيص واخراج الغير كما هو الحال في قيود التعريفات
اذ يفهمون من كل قيد الاحتراز عن صنف فعرف بين مفهوم الوصف والقيد
الاحترازي في مقام تعريف شيء مثلا اذ سئل السائل عن المعصوم عليه السلام في اي شيء
يجب الزكوة فقال في السائمة يحول الحول المملكة المتمكن من التصرف فيه كلها الى غير مالك

ذلك يكون المفهوم حجة بالنسبة الى كل قيد قيد وربما توهم متوهم عدم حجية هذه
المفاهيم ايضا بل وان انضم الى قرائن اخر يقتضي الحجية مثلا ورد في خيار الحيوان الذي
هو المشتري خاصة على المشهور ان السائل سئل المعصوم ع بالشرط في الحيوان فقال
ثلاثة ايام للمشتري فقال له ما الشرط في غير الحيوان فقال البيعان بالخيار ما لم يفترقا وتوهم
الشهيد الثاني ره وقال دلالته بمفهوم الوصف وهو ليس بحجة وهذا منه عجيب
لما عرفت من ان للقيد في مقام التعريف للاحتراز جزما فكما قال ثلاثة ايام
احترازا عن الاول منها والاكثر كذا قال للمشتري احترازا عن غير المشتري مع ان
الظاهر من اللام الاختصاص ثم انه لما سئل عن خيار غير الحيوان اجاب بما مر مدة
بعدم تحققه الى زمان افتراق خصوص المتبايعين جميعا من غير خصوصية
له بالمشتري كما انه من غير خصوصية بثلثة ايام بل الى الافتراق بين خصوص المتبايعين
والحاصل ان معرفة اصول الفقه ربما يصير الغافل المعنى كما ان عدم معرفته يصير
الجاهل فلا بد من عدم الغفلة وعدم الغرور فان قلت الخروج عن كلام الله تع
والمعصوم ع حرام قطعا ولو كان لمقدار عشر معشار راس شعرة بل واقل منه
ايضا وان كان بمراتب هذا اوضح مسلم فالمنكر لحجية مفهوم الوصف ان تعدى
عن قوله ع في السائمة زكوة بان حكم بحل المعلوفة ايضا فيها فلا شك في حرمته وفساده
والا اقتصر على خصوص السائمة كما هو مقتضى لفظها فاي فرق بينه وبين القائل
بحجية هذا المفهوم قلت المنكر لحجيته يقول لعدم الزكوة في المعلوفة من جهة اصل البراءة
فان ورد ما يظهر منه العموم يقول بحجيته ايضا فضلا عما يظهر منه بخصوصه ان انه في
المقام وقع الاجماع على عدمها في المعلوفة الا ان ما ذكر مع قطع النظر عن
الاجماع واما القائل بالحجية يقول بعدم الزكوة في المعلوفة من جهة الاصل وخصوص
ما ورد من السائمة فيها الزكوة ولو ورد ما دل على الوجوب في العلم بعنوان الاطلاق

والعموم

والعموم قول بالتخصيص جزما وان ورد بعنوان الخصوص يجعله معارضا ويرجع الى العلاج
في دفع التعارض بالتاويل والطرح فاما اذا قال ليس في المعلوفة ذكوة يجعله القائل
بحجية هذا المفهوم دليلا على وجوب الزكوة في السائمة واما المنكر للحجية فلا يجعله دليلا عليه
اصلا ووجوده عنده كعدمه بالنسبة الى زكوة السائمة فلا تغفل انتهى الطالب
الاصح الخ قد عرفت التحقيق فيه في البحث عن مفهوم الشرط وانه فاوجه للتامل في حجيته
ثم يقول اختلف العلماء في ان الغاية داخلة في المغيا ام لا والاصح عدم الدخول
لان القدر الثابت الثبوت الى ابتداء الغاية واما نفس الغاية فلم يثبت ولا يثبت الا بدليل
وقرينة لا خاله لعدم اكثر مخالفينا لا شك في ان ما ذكر تكليف بما لا يطاق وعدمه
عليه نعم عقلا وشرعا عند الشيعة والمعتزلة واما الاشاعرة والجبرية فهم لا يجوزونه
شرعا لا عقلا لقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها وغيره من الايات والاخبار
والدليل السمعي يقبل التخصيص فجوز المقام لما ذكروا من الادلة وربما يبتدا ان
الثمرة هذا النزاع في مثل المراة التي افطرت يوما من شهر رمضان عمدا في طلب ثم اتفا
ذلك او صارت نفساء او سافرت ونحو ذلك فعل يجب الكفاره ام لا او عند المجوزين
وعند المانعين لا يجب فيه تامل فان الكفاره لعلها يكفر الذنوب والمفطر عاص مذنب
قطعا لانه مكلف نفساء بالعلم لعلى الظن والظن كما هو الحال في سائر الظنون والظواهر
وغيرها مثل الانساب في البد والشهادة ونحوها وقد صرح السيد في المقام بان الظن
يقوم مقام العلم اذا جعله الشارع كذلك فيكون حاله عند الاشاعرة والجبرية ايضا
بل صار من المشهور ان المرء متعبد بظنه فاي فرق بين علمها بعدم الحيض بعد
الى الليل والظن به كما يحرم عليه الاخطار قبل الغروب في الاول يحرم عليها في الثاني
بل الى ان المتصل بان عزمها ونيتها غالمة بالعلم الغافلية تكليفها اياه ووجوب صومه
وتحريم افطاره بل مع اليقين بالسفر لو اشروع فيه يحرم افطاره ما لم يصل

حد الترخص بل يوجب الكفارة ايضا على ما اختاره من المحققين مثل المدرس وغيره
على انا نقول الكفارة فرض جديد لا يكون تابعا كما ان الفقهاء كلهم على المشهور
والاخرى ولذا لا يكون مع كل ذنب كفارة ولا ملازمة بالبديهة وليس ذلك هو الاصل
ايضا بالبديهة كما انه ربما يتحقق من غير ذنب كقتل الخطاء ونحوه فلا وجه لهما
ثم هذا توسع ايضا وان كان على تقدير التابعية ايضا كذلك كما عرفت فتامل
جدا بل الذي يظهر من ادلة الاشاعرة والجبرية انهم لا يقولون بان المكلف مكلف
بايجاد هذا المحال بعينه بل مكلف بما يمكنه ان ياتي به من الفداء ان كان نائبا وتوطين النفس
العزم على ايجاد هذا المحال لا نفس المحال او العزم على كونه مكلفا وقصد الوجوب
مع تجويزه باستحالة وجوده وغير ذلك مما يتفرع فيصير النزاع لفظيا كما
لا يخفى واقلها الارادة المكلف اقول هذا الاستدلال منهم مبني على معتقدهم
من ان الذي يصدر عن المكلف ولا يصدر لكنه خلافه لانه الذي علم الله في الازل فكيف
يكون قادرا على خلافه لانه يلزم منه ان يصير علم الله تعالى جهلا وهو قبيح محال بالبديهة
ومستلزم المحال محال بالبديهة ولذا جعلوا الارادة من شروط تمكن المكلف
داخلة في محل النزاع فالقول بانها ليست محل النزاع لا ينفع مجوزوه في المقام بل لا بد
من ابطال معتقدهم في جعل علمه تعالى علة وهو مبرهن عليه في موضعه وادعاء الضرورة
فيه مكابرة اقول الظاهر انه من بديهيات ان المكلف بعد دخول وقت الصلوة وانقضاء
زمان اربع ركعات مثلا العالم بانه مكلف بالظهر وعند اصحاب الصحيح لعصاة يعلم
بانه مكلف بالعزم على الصلوة والبناء عليه اناً فاناً الى الغروب فيتم عليهما غيرهما
ولا يمكن انكار هذا البديهي وبتجويز عدم الوجوب دفع البديهي عن العزم والبناء
المذكورين واما الواجب الموسع فحكمه ايضا واضح في كونه مكلفا بعنوان الوجوب
الموسع الى ان يتضيق فالجواب انه مامور يقينا بالبناء على ظنه والعمل به

والرابع

ولو لم يتبين عليه ولم يعمل به معاقبا بالبديهة كما هو الحال في سائر المقامات التي يجب عليه
العمل بظنه مثل انه ظن ان هذه الركعة الثالثة او الرابعة من الظهر فصل يمكنه عدم العمل
بظنه وكذلك لبناء على ان ولد الفراش منه فلا بد من ان يعطيه ارثه وحقه انه غير
ذلك بالمنع عن تكليف الخ لا يخفى ما في الجواب المذكور من الاعتلال لانه الذبح حقيقتها
في مدى الاوداج وقوله قد صدقت لا يدل على ارادة الذبح بلا ارادة مقدماته اذ ليس معنى
التصديق بشيء الاتيان به بالبديهة فان المكلفين يصدقون الرسل في شرايعهم
من غير ان ياتوا بها واما جزعه الخ ففيه ما فيه وكذلك قوله واما الفداء مضافا الى ما هو مسلم
عند كل احد من تسميته بذبح الابن وتعظيمه لذلك بحلاوته بسميته مضافا الى ما نقل في المتواتر
من افعال ابراهيم ع وقول اسمعيل ع وحكاية الشيطان معهما ومع ام اسمعيل ع الى غير ذلك مما
لا يناسب عموم المامور به بالذبح اصلا بل الخصوص المقدمات التي ليست بذبح اصلا فالجواب
ان ابراهيم ع كان مامورا بالذبح في لوح المحو والاثبات التي بناء جميع التكاليف عليه وكذا
جميع ما هو من اسباب المعاش والمعاد وواجباتها ثم بدا لله تعالى في ذلك وهذا لا ينافي
كون ابراهيم مامورا كما هو الحال في التكليف بالظن كما عرفت الاقرب عندي لا يخفى
ان الجواز بالمعنى الاعم جنس للوجوب والرجحان فصل بعيد والمنع من الترك فصل قريب
والفصل والجنس وجود كل واحد منهما عين وجود الاخر في الخارج وللذهن المطابق
فلا تركيب فيهما بل التركيب والتعدد انما يكون في ظرف التحليل ولذا يحمل كل جزء على الاخر
وعلى المجموع كحمل هو هو فلا معنى لبقاء الجنس بزوال الفصل والتفكيك بينهما ولذا
لا يصح ان يأتي مامور بالحج والصوم باتيان الانسان بعض اجزاء المبسوط ويسقط بالمعسور
وان ما لا يدرك كله لا يترك كله واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم والاصح بخلاف الاجزاء
الخارجية مثل اقطع الرجل واقطع اليد سيما وان يكون القطع من تحت الكعب والمرفق
وكذا قطع الانف والشفة ونحوهما وكذا الحال في الغسل والتيمم وامثال ذلك فتامل

وان تعدد مثلا ان يقول الشارع صل في اي مكان ولا تغصب اصلا فهل يكون الغاصب اتيا بالضدين على عمومهما كما قال به الاشاعرة لانه مقتضى الاصل والظاهر لان الاصل حمل الالفاظ الخالية عن القرائن على المعنى الحقيقي وهو اجماعي وثابت من الادلة اليقينية والمدار في الاستعمال بالايات والاخبار عليه بما لبد بهة ام لا يكونان باقيين على عمومهما بل لا يجوز بقاؤهما عليه بل محال بحكم العقل كما يقول به الشيعة والمعتزلة لاستحالة كون الفعل الواحد مطلوبا وممنوعا محبوبا ومبغوضا فيكون محالا في نفسه ولا يرضى به واحد ولان الجمع بين ايجاد الفعل وتركه وهو محال فالتكليف به تكليف بالمحال وما لا يطاق وهو قبيح عقلا وشرعا فلا يكون ما كلف به الشارع للايات والاخبار الدالة على انه تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها بل وليس في الدين حرج وعسر فضلا عن التكليف بالمحال فلازم على الاشاعرة ايضا ان يقولوا بعدم كونه ما كلف به الشارع ومع ذلك يقولون بالصحة مثل هذا التكليف شرعا واجتماع الامر والنهي بحسب اصل الشرع لان الاصل بقاء العمومين على الحكم بالعموم حتى يثبت المخصص ولم يثبت لان الضدين لم يجتمعا في محل واحد فان المطلوب هو الصلوة والمبغوض هو الغصب فلا يلزم التكليف بالمحال ايضا لانه تعالى لم يكلف بالجميع بل المكلف باختياره جمع مع انه يتاتى منه عدم الجمع فكيف يكون بالمحال والجواب عن الاول ان الفقيه انما يبحث عن احوال افعال المكلفين الموجودة منهم في الخارج وليست الا جزئيات حقيقية فما صدر عن المكلف ان كان مطلوبا ومبغوضا فيكون مطيعا وغاصبا لزم اجتماع الضدين في شيء واحد ولا يثبت المطلوب وعن الثاني انه وان كان المكلف جمع بينهما الا انه لا يخرج به عن كونه تكليفا بالمحال الذي دل عليه العقل على عدمه واعترض على الاول بان ما صدر عن المكلف مطلوبا من جهة ومبغوض من جهة ولا تضاد بينهما انما الضدان هما المطلوب من جميع الوجوه والمبغوض من جميع الوجوه او المطلوب من جهة والمبغوض من تلك الجهة ايضا مثل

الفوقية

الفوقية والتحتية فان الفوق المشخص فوق بالنسبة الينا وتحت بالنسبة الى السماء والجواب ان الوجود والعدم ضدان لا يمكن اجتماعهما في شخص واحد جزئي حقيقي اذ كيف يكون موجودا حين ما هو معدوم او بالعكس فكيف يجتمع مطلوبيتهما ومبغوضيتهما ومحبوبيتهما وممنوعيتهما سيما بحيث لا يجوز الخلاف مثلا يكون مطلوبا الوجود بحيث لا يرضى اصلا بعدمه حين ما هو مطلوب العدم وحيث لا يرضى ولا يرضى اصلا وجوده والحاصل ان الواجب مطلوب الفعل حين ما هو مطلوب ويشتد مطلوبيته الى حد بحيث لا يرضى ولا يرضى تركه اصلا راسا والحرام عكس ذلك فكيف يجتمعان وجزئي حقيقي لان الامتثال انما يتحقق بهذا الجزئي الحقيقي وكذا العصيان لمعنى الاطاعة والامتثال ليس الا اتيانه بالذي اوجب عليه فيكون هو مصداق الذي اوجب عليه ويكون ايضا مصداق الذي حرم عليه فتصادقا فيه فهو الذي يجب تركه لشخصه قطعا وهو العبادة الواجبة التي صدرت من المكلف بعنوان الوجوب فيكون هي الواجبة التي صدرت في مقام الامتثال فهو الحرام الذي يكون واجبا والواجب الذي يكون حراما وليس مراد الله تعالى من وجوب ايجاد الصلوة الا الاتيان بهذه الاشخاص من العبادات لان الموجود في الخارج ليس الا هذه مراد الله تعالى ليس الا ما وجد من المكلف فحين ما يريد المصلي مثلا ان يركع يقول الله تعالى لا تركع ولا توجد هذه الشخص من الركوع قطعا فانه حرام عليك يقينا ويستحق به غضبي وانتقامي ودخول جهنم والبعد عني وجميع ذلك يقول اركع هذا الشخص من الركوع الذي اخترته بعد اختيارك صار طاعتي وعبادتي بل هو احد اشخاص مطلوبي بعنوان الوجوب وعبادتي واطاعتي وتركه يغضبني ولو تركته لخالفتني وتستحق به لعنتي وغضبي ودخول الجهنم والبعد عني كيف كيف يرضى عاقل ان ينسب الى جاهل فضلا عن عالم فضلا عن احكم الحاكمين فضلا عن كل واحد

واحد من حركات الصلوة الكثيرة غاية الكثرة فضلا عن بابه في المسائل الفقهيه
يجرى فيها ما ذكرنا سيما وان يصير من المصلين الذين ورد فيهم ما ورد وكذا
ورد في الصلوة من الفضائل والمناقب وكذا الحال بالنسبة الى غيرها من العبادات
والمطلوبات ومما ذكر ظهر الحال في الاعتراض على الدليل الاخر وهو التكليف بالمحال
فان هذا الحرام لو كان واجبا ايض لكان المكلف مكلفا بفعله بعنوان الوجوب
واجتماع الفعل والترك محال بالبديهة فضلا عن كونهما بعنوان الوجوب على
النحو الذى عرفت فدخل في العمومات الواردة في القران والاخبار من انه تعالى
لا يكلف بالمحال اصلا وتلك العمومات يقينية بدليل العقل والاجماع فكيف يمكن ان يقال
ان الصلوة المذكورة مما كلف الله تع به خياطة الثوب باى وجه اتفق الخ
لا يقال ان محل النزاع ليس كذا اذا كان المطلوب خياطة الثوب باى وجه اتفق اذ
لو لم يكن كذلك لم يكن محل النزاع لعدم الاجتماع الامر والنهى في شخص واحد
من جهتين لعدم كونه مطلوبا ومبغوضا منهما لانا نقول الامر كما ذكرت بلا شبهه
لكن مراد المص ان الامر بخياطة الثوب في المثال الذى ذكر المستدل وجوب توصلى
لا وسيلة الى الحصول الخيط والا هو بنفسه لا يكون مطلوبا بمعنى ان السيد وان كان
امر عبده بخياطة الثوب يعنى بحركات اليد والاصابع الا انه في نفسه ليس
مطلوبه بل مطلوبه صيرورة ثوبه مخيطا بمعنى حصول الخياطة لثوبه باى وجه
اتفق مثل الامر بانقاذ الغريق واطفاء الحريق ونحوها فلو حصل الانقاذ والاطفاء
بنحو حرام مبغوض السيد حصل مطلوبه وهو النجاة من الحرق والغرق ولم يجب ان
يحرق ويغرق مرة اخرى ويحصل الامتثال بل لا يجوز اصلا ففي المقام ايضا يكون
الامر كذلك والوجوب التوصلى مطلوبية للغير لا رجحان فيه اصلا كتطهير الثوب
والجسد للصلوة لا الوضوء مثلا لانه عبادة وراجح لنفسه كالركوع والسجود والا

ان الركوع مثلا جزء الصلوة الصحيحة المطلوبة فالمطلوب فيما ذكرت غير المبغوض
الا انه حصل به فليس فيه اجتماع الضدين ولا تكليف بالمحال لان المكلف به لا يكون
خصوص هذا المبغوض بل الذى يحصل من المبغوض وكان يحصل من المطلوب ايض ومن
المباح ايض بل حصوله منهما اولى ثم اولى سيما الاولى لكن المكلف اختار الحصول من المبغوض
فكيف يكون تكليفا بالمحال وقد مر في مقدمة الواجب وجوبها توصلى فتامل ثم اعلم
ان الاحكام الخمسة باسرها متضادة وهو واضح فالاشكال العظيم وقع في العبادة
المكروهة التى وجودها اجماعى ثابت من الادلة والمشهور اولوا الكراهية
بالاقلية ثوابا وليس مرادهم الاقلية الاضافية حتى يرد عليهم لزوم كون جميع
العبادات مكروهة اذا كانت اقل ثوابا بالنسبة الى غيرها مما هو ازيد منه
ثوابا بل الاقلية الحقيقية حتى تنقص الثواب المقرر لنفس تلك العبادة وقيل الكراهة
تتعلق بوصف خارج وستعرف انه لا ضير فيه وان كان الواجب يكون فيه
حرام كالنظر الى الاجنبية في اثناء الصلوة فان المفر اذا تعلق النهى بنفس
العبادة او جزئها او شرطها كما سيجئ والحق ان الكراهة في المقام في مرجوحية
اضافيته فلا تضاد الرجحان الحقيقى كما حققناه في الفوائد اذ كما يكون الواجب
على قسمين واجب لنفسه ولغيره كذلك المستحبات مثل الصلوة الجعفرية والوضوء لها
وكذلك القنوت فكذلك المكروه مثل الاكل جنبا فانه مكروه لنفسه والاستصحاب الحديد
البارز في الصلوة وامثاله فانها مكروهة للصلوة ومعلوم انه لا تضاد بين
الاضافى والحقيقى من الاحكام الخمسه فان الوضوء مثلا مستحب لنفسه وواجب لغيره
على المشهور وواجب لنفسه ومستحب للنافلة على قول فان قلت لم لا يجوز ان يكون
الصلوة في الدار المغصوبة حراما لغيرها قلت هى غصب وحرام من الاجزاء المعهودة
وهى عبادة راجحة مع ان الحرام لغيره لو تحقق يكون واجب الترك ولا يجتمع

مع وجوب الفعل فالتكليف به تكليف مع لو لم يكن محال قوله فتعين بطلانه اقول
يقتضي مع دليل عدم امكان اجتماع التكليفين فلا يلزم من خصوص البطلان
لاحتمال خصوصية الصحة كما نقل عن بعض فيما قال المص ولا ثمرة لها الا اجتماعهما
ابطلها لعله من جهة ان قول البعض حدث بعده او لم يعتن بشانه وشان هذا لاحتمال
لان دلالة النهي اقوى وعمومه اشد كما لا يخفى مع انه على فرض التساوي يتحقق
التساقط والاصل عدم الصحة مع ان شغل الذمة اليقينية يستدعي البراءة اليقينية
كما هو المحقق المسلم عند الكل ولذا اتفق الشيعة والمعتزلة على الفساد وهذا النادر
وجد في امثال زماننا على ان خفي الناس عند الله كما يظهر من الاخبار مع انه روى
عن رسول الله صلى الله عليه وآله اذا اجتمع الحلال مع الحرام غلب الحرام وامثال ما ذكر مع ان
الظاهر ان الحرمة في المقام اجماعية ولا يضر خروج معلوم النسب لعل ترجيح
البعض مما ورد منه ص انه قال جعلت لي الارض مسجدا وطهورا وامثال ذلك وقد
عرفت الحال فتامل جدا هذا اذا كانت الصلوة عمدا واما اذا كانت الصلوة
سهوا فلا شك في صحتها لعدم النهي كذا اذا صلى جهلا منه بالغصبية لان
الجاهل بالموضوعات معذور اجماعا ونصوصا نعم يجب عليه ارضاء الصاحب
باجرة المثل او العفو وابراء الذمة ان امكنه والا يتصدق بها له فان ظهر بعد
ذلك ولم يرض بالتصدق يكون له ويرضي الصاحب بالاجرة قوله اختلفوا في دلالته
الخ لا يخفى ان الصحة في العبادات عبارة عن كونها مطابقة لامر الشارع
وطلبه ويتحقق به الامتثال والاطاعة واما في المعاملات مثل البيع ونحوه
من العقود والطلاق ونحوه من الايقاعات فالمراد ترتب الاثر الشرعي المقرر
فيه فالاصل عدم الصحة حتى يثبت من الشرع ولو لم يثبت منه فلا شك
في الحكم بعدم الصحة وهو الفساد وان لم يثبت يكون باقية على حالها وهو عدم

ترتب

ترتب اثر الشرعي عليه اصلا اذ لا معنى للحكم بالترتب شرعا من دون ثبوت من الشرع
اصلا فان قلت فعلى هذا اذا ثبت الصحة في الشرع فكيف ينكره المنكر والا فكيف
يدعيها المدعي فكيف يقع هذا الاختلاف قلت محل النزاع في المقام موضع
ثبت النهي عنه شرعا البتة ومع ذلك ورد عموم من الشرع يقتضي الصحة وذلك
العموم يشمل بظاهره المقام ايضا فهل يكون بينهما تناف وتضاد كما يقول به مدعي
الفساد ام لا كما يقول به المدعي الصحة لبقاء مقتضى كل واحد منهما على حاله
وهو الحرمة في النهي والصحة في العموم الدال عليها لا بقاء لعل هذا يرجع الى
مسئلة السابقة فلم كررها المص لانا نقول فرق بينهما اذ في المقام يكون الحرمة
مسلمة ثابتة لا تامل فيهما وانما الاشكال في خصوص الصحة وفي المسئلة السابقة
كان الاشكال في جواز اجتماع الامر والنهي فقط من دون شمولها لصورة اجتماع
النهي وما يقتضي صحة المعاملات وهو ليس على خصوص الامر بل البدل امر وهو كان
كذا من دون شمولها لصورة القطع بالحرمة كما عرفت مما قررنا وايضا المسئلة السابقة
مخصوصة بصورة تعارض العمومين من وجه لا يشمل التعارض بين العام
والخاص المطلقين مثل صوم يومي العيدين ونظائره فان الاشاعرة وافقوا
غيرهم في عدم اجتماع الامر والنهي فيهما بل بالحرمة فقط وخروج الخاص عن
العام وان كان الفاضل الباغنوي منهم ادعى كونه ايضا محل نزاع من دون
فرق منهم بين ان ينهى المولى عبده وعن الكون في مقام مخصوص وعن تلك
الخياطة المامور بها في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع
بانه مطيع عاص بمقتضى الامر بالخياطة والنهي عن وقوع تلك الخياطة في
ذلك المكان وفيه ان اهل العرف لا يفهمون من العام والخاص المنافي الظاهر
سواء التخصيص مثلا ان يقول المولى بعبده اشتر لي لحما يكون ولا تشتر لي

بحم العتق واكرم العلماء الاذبذ التغير ذلك ولا خفاء فيه نعم اذا كان المامور به
توصلا فهو امر على حدة ولهذا وافق الاشاعرة غيرهم فيما ذكرنا من الامثلة
فتدبر لا صحة في قول العلماء فيه ما فيه لان الاجماع الان عندنا يثبت من
اتفاق العلماء كما اعترف به المص في مبحث الامر وغيره مضافا الى ان هؤلاء
في اصول الفقه صاروا على ثلاثة مذاهب كما صرح به المص وغيره مع ان
القائلين بعدم اقتضاء النهي الفساد يصرحون في كتب الفقه بذلك ايض
حتى في المعاملات ايض كما هو صريح كلماتهم فيها كما لا يخفى على المطلع وارباب الحجا
الحق انك قد عرفت ان محل النزاع انما هو في موضع ثبت الصحة من دليل
شرعي فهل ينافيه النهي المسلم ام لا وان لم يكن دليل يقتضيها فهو فاسد وان لم يرد
نهي فما ظنك بما اذا ورد فيه النهي اذا عرفت هذا فنقول دليل الصحة ربما
يكون مضادا للحرمة معها ولا يوجد لنا دليل لها سواه مثل قوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربوا فانه غير شامل للحرام بلا شبهة لان الاحكام
الخمسة متضادة بالبديهة وخرج بذلك المص وغيره فلا يقتضي صحة البيع
الغرر ونحوه مما نهى عنه النبي ص فلا يثبت منه صحة الحرام بلا شك بل الثابت
منه صحة غير الحرام من جملة ان الحلية تدل على الصحة بالاستلزام لان البيع
عبارة عن نقل المبيع الى المشتري والثمن الى البايع بعنوان اللزوم فاذا كان الله
تعالى احل هذا النقل دل على تحققه وصحته بلا شبهة فاذا كان دليل الصحة منحصرا
في الثلاثة يكون النهي مقتضيا للفساد فان قلت لعل قوله تعالى اوفوا
بالعقود يدل على الصحة قلنا اذا كان حرم علينا عقدا خاصا وغضب علينا
بارتكابه ولا يرضى به اصلا وراسا ويكون التغير مثلا قبيحا بالقبح الذاتي بحكم وجوب
علينا لا يرضى صدوره عنا بل لا يرضى غاية في الاثم ورضا بانه يكلف

علينا العمل

علينا العمل والبناء عليه والتزامه واثباته واستحكامه في الاصرار فيه اذ الوفاء
به ليس معناه الا ذلك سيما والاغانة في البر مطلوبة منه واهل العرف لا يرضون
به وقس على اوفوا بالعقود ونظائره وقوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض
استثناء من الحرام فيكون غير حرام فكيف يكون حراما فتامل جدا نعم اذا قال
ان قلت بعت كذا وقال المشتري قبلت انتقل المبيع اليه والثمن الى البايع فمثله
يجتمع مع الحرام كما قال اذا التقى الختانان وجب المهر والعدة والرجم والولد يكون
ولده وان وقع ذلك في الحيض حراما والحاصل انه فرق اجتماع النهي مع الامر
ومع الاباحة والكراهة واجتماعه مع الصحة بمعنى ترتب الاثر لا بمعنى المطلوبية
ثم ان معلوم ان عادة الفقهاء تصحيح البيع الذي ليس بيعا عيبا معلوما يقينا
وكذلك غير البيع من العقود مما ذكرنا من العمومات لا غير لقصدهم دليلا اخر
يطمئنون عليه سواها فلذا يصدر منهم ما صدر منهم في المعاملات واما العبادات
فالحق منهم من دون حقا كما ظهر مما اختاره الشيعة من عدم جواز اجتماع الامر
والنهي ثم اعلم ان النهي يقتضي الفساد اذا تعلق بنفس العبادة كصيام العيدين
او جزئها كقراءة سورة العزائم في الصلوة او خارجها الذي شرط فيها واما
النهي عن البيع وقت النداء الى صلوة الجمعة فقيل بالصحة بناء على ان النهي في المعاملات
لا يقتضي الفساد ولكن مشكل من جهة ان الصحة لا بد ان يكون بها دليل لا ينافي
الحرمة وهو في المقام مفقود كما عرفت ولذا قيل بان النهي تعلق بالخارج فهو
المجرد ممين عن صلوة الجمعة فتامل جدا **قوله** حيث لا عهد لعل الاحتراز عن مثل
الرجال على درهم اذا استدل به القائل بكونه حقيقة في العموم المجموعي
بانه فرق بين ما ذكره وبين ان يقال لكل رجل على درهم فانه في الاول يحكم عليه
بانه ليس عليه الا درهم واحد بخلاف الثاني وربما يظهر من بعض ما ذكره

ذكروا انه لا فرق بينهما ان قلنا بعمومه وانه بينهما الفرق المذكور لو قلنا بعدم العموم
والحاصل انه لما علم بالقرينة ان القائل لا يمكن ان يشغل ذمته بدرهم لكل رجل
رجل من رجال العلماء لم يعلم ان مراده رجل خاص معين معهود فيصير من قبيل
ان يقال الرجال المعين على درهم فانه يحتمل ان يكون مراده المجموع المعهود
على درهم بخلاف ان يصرح بان لكل رجل منهم على درهم فان النص والتصريح
يقتضي ما ذكر بخلاف ان يقال للرجال يعني الجميع المعهود فان اللام ح للعهد
على القول الاول فان الرجال جمع بلا شبهة واللام عهد واشارة اليه او يحمل
ذلك على القول الاخر بخلاف مثل الرجال قوامون على النساء واكرم العلماء
وغيرهما مما يتبادر منه العموم وعدم امكان اكرام جميع غيره مضر فان القدرة
شرط في كل تكليف بمعنى ان عدمها مانع اذ فرق بين عدم التكليف ووقوع
مانع منه كالفقر كالنسيان مثلا ولذا يجب القضاء من جهة بخلاف
عدم التكليف اذ القضاء تدارك ما فات لا ما لم يكلف مثل الصلوة
قبل دخول الوقت وبالجملة فرق بين دلالة اللفظ ووجود المانع العقلي
فان قول اكرم العلماء اليوم يقتضي عدم مطلوبية اكرامهم في غير اليوم اصلا
بخلاف ان يقال اكرم العلماء فتامل جدا قوله وكيف لا الخ اقول الحق المحقق
عند المحققين ان المفرد المحلى باللام حقيقة في تعريف الجنس لان المفرد اسم
الجنس واللام اداة التعريف فيكون المعنى حقيقة في تعريف الجنس والاشارة
اليه واما الاستغراق والعهد الذهني والخارجي مجازات للمغايرة بينها
وبين الحقيقة فلا يستفاد بغير قرينة وسيجيء عن المص الاشارة الى ذلك فانظر
مما ذكر ظهر الفرق بين العموم المستفاد من المفرد المحلى باللام والعموم الاستغراقي
مثل قول بع باي نقد يكون او بكل نقد يكون ونحوهما فانه في الاول لا يريد

عن الافراد

عن الافراد الشايعة بخلاف الثاني فتامل جدا قوله فتعين في هذا كله ارادة
الجميع فيه ان ما ذكر من جهة عدم ترجيح البعض والترجيح من دون مرجح
فاسد وظاهر ان كونه من الافراد الشايعة مرجح اقوى والذهن لا ينصرف الا
الى الشايع لا الى غير الشايع وما هو نادر سيما اذا كان في غاية الندرة مثل
الانسان ذي الراسين وامثاله والله يعلم ويمكن ان يقال ان العموم في امثال
ما ذكره انما هو لتعلق الحكم على الماهية من حيث هي اذ عرفت ان المفرد المحلى
حقيقة في تعريف الجنس فالحكم المعلق به يكون دائرا على الماهية والطبيعة
مثل قوله تع واحل الله البيع يقتضي حلية هذا النوع وحرم الربوا يقتضي
تحريم هذا النوع وكذا الماء اذا كان قدر كر فالحكم في الجميع يدور مع الطبيعة
وهذا لا ينافي الاحكام الشرعية بل يناسبها لكن المقتضي ذلك الحكم بعنوان
الكلية بالقياس الى الطبيعة لا بالنظر الى التشخص الفردي ايضا اذ لعله يابى عن
الحلية الا ان يقال ظاهر القول المذكور في الامثلة البناء على الكلية حتى يثبت
المانع من الخارج مثل الغرر ان في البيع ونحو ذلك ولا باس به كما لا يخفى اذ نقول
في مثل الرجل خير من المراة ان كل شخص من الرجل خير من كل شخص من المراة
من حيث انه رجل وانها امراة فينتفع هذا في الاحكام الفقهية بالنحو المذكورة
حتى يثبت حسن المراة الخاصة واخسيتها من الرجل من حيث الخصوص وبالجملة
الدلالة وان صارت ضعيفة من الجهة المذكورة الا انها تصير قوية بملاحظة
ما ذكرنا من ان كلام الحكيم لا يخلو عن الفائدة وهذا ايضا ربما لا يخلو عن ضعف
بملاحظة ان الشارع قال كلامه فيه محكم ومتشابه كما ورد في القران مثل قوله
تع منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات والاخبار ايضا
ومعلوم ان الاجمال لا يضر فيه اصلا بل ربما كانت عظيمة كما حقق في المعاني

والبيان لكن ملاحظة خصوصيات المقام تكشف عن انه لم يتكلم بالاجمال
ولم يبق المكلفين المخاطبين في الحيرة والاشكال ولذا يجري هذا كان الرواة
والسائلون المكلفون يسمعون ويعملون من دون تردد اصلا ورأسا البتا
كان على ذلك بين جميع المسلمين في الاعصار والامصار وانهم كانوا يتمسكون
بل في مقام شدة النزاع والمخاصمة يستدلون ويحتجون من دون تزلزل
بالمرة بالمرسل بلا شبهة في صحة الفهم عند جميع من له من الفهم نصيب
والله يعلم من جهة ان الكلي الطبيعي عين افراده في الخارج ولذا يحمل على كل
فرد منه حملا حقيقيا بحمل هو هو نقول زيد انسان حقيقة والانسان حيوان
حقيقة وكل نطق انسان حقيقة لا يعرف ذلك من دون تامل الا اهل العرف
ولا للمحققين من اهل الحكمة والكلام والمنطق فانهم حكموا بكونه طبيعيا اي
موجودا في الخارج وشاذ منهم انكر وجوده فيه وقال الحق ان وجود الطبيعي
بمعنى وجود اشخاصه واختاره المص ولذا انكر تعلق الحكم الشرعي بالطبيعة
ثم يتعين عنده كون اللام للاستغراق وهو فاسد لما عرفت ولان الامر
لو امر باتيان المفرد المحلى باللام كفى في الامتثال باتيان فرد ما منه من دون
توقف على العموم اذ يكفي في ايجاد الطبيعة ايجاد فرد منها بخلاف النهي عنها
فان ترك الطبيعة ترك جميع الافراد وكذا الاحكام الوصفية مثل احل الله
البيع وحرم واذا كان المأمور كذا الخ قوله ما وضع اقول لا بعد فرض الوضع
لم كيف يمكن الخلاف ومن البديهيات ان العرب وضعوا يا ايها للنداء وانه
نائب مناب ادعو واطلب وكذا الحال في افعلوا ونحوه فانه موضوع للامر
بالحاضر للامر الغائب ولا الاعم منه بالبديهة فاي معنى للخلاف في ان ما وضع
لخطاب المشافهة هل هو موضوع للخطاب مع الموجودين ام يشمل المعدومين

ايض

ايض فانه في قوة ان يقال ما وضع لخطاب المشافهة هل هو موضوع لخطاب
المشافهة ام لا بل لا بعد افتح منه فان المشافهة لا يشمل غير المشافهة عن الحاضرين
فضلا عن الحاضرين فضلا عن الموجودين فضلا عن المعدومين نعم الاشاعرة
لما قالوا بالنفسي فما لوا بقدم القران اذ جعلوا الكلام النفسي من قبيل صورة
العلمية وعلم الله نعم لازم ذات المقدسة تعالى عندهم وعينها عندنا وح
ان يكون ذاته المقدس محلا للحوادث لاستلزامه التغير والحدوث والله
تعالى منزه عنه ولزم منه تجويز الخطاب مع المعدوم وجوابه ابطال هذ
القول بانه قبيح ان يخاطب مع المعدوم وهو تعالى منزه عن القبح مع انه تعالى
قال ما ياتيهم من ذكر من الرحمن الا محدث وتمام ذكرنا ظهر فساد ما اختاره
بعض المتاخرين من الشيعة من مذهب الاشعري في صحة شمول الخطاب للمعدومين
مستدلا بانه يجوز ان يقول لحاضر افعلوا يعني هو والجماعة الغائبين بل يصح
ان يخاطب مع الغائب خاصة مثل ما صار المتعارف ان تقول فان قلت
كذا وكذا ومعلوم ان المراد ان قال قائل لعدم مخاطب اصلا وفيه ان ما
ذكره ليس بخطاب حقيقة بل غيبة او خطاب وغيبة تغليبا كالتثنية فهو
خارج عن محل النزاع لان الغيبة تشمل الغائبين اجماعا موجودين
كانوا ام معدومين ام مخاطبين وكيف يمكن النزاع في الغيبة اذ النزاع
ليس الا فيما هو حقيقة في الخطاب مع المشافهين وموضوع له لا غير
كما هو صريح كلماتهم نظير ما ذكره ان يقال بجواز اجتماع الامر والنهي
في الواحد الشخصي وان كان من جهة واحدة ولم يقل به احد مستدلا بان
الامر يستعمل في التهديد ايض وهو يجتمع مع النهي قطعا بل هذه في
المقام افحش لتصريحهم بقولهم ما وضع للخطاب المشافهة وهنا

قالوا الحق امتناع توجه الامر والنهي في شيء واحد فتامل ويؤيد القبح فيهما
ان علماء الاصول لا يبحثون عن الالفاظ التي يعرف معانيها من القرينة
بل لا يبحثون الا عن الالفاظ الخالية عن القرينة كما هو الحال في جميع مباحث
الامر والنهي وغيرهما فان قلت نعم نحن نقول ان جميع المواضع التي استعمل
فيها ما وضع لخطاب المشافهة انها مستعملة في الغائبين او الاعم مجازا
لقرينة مشاركة جميع في التكاليف قلنا ما ذكرت فاسد قطعا لان القرينة
لا بد ان يكون صارفة عن المعنى الحقيقي معينة للمعنى المجازي والمشاركة
في التكاليف لا يمنع الخطاب الى شخص خاص قطعا الا ترى انا نامر ولا
دونا وخدامنا وتلامذتنا بالصلوة ونحوها ولا يخطر ببالنا اصلا الخطاب
بجميع المكلفين اي الغيبة او الاعم من الحضار والغيبة سيما بنحو يشمل جميع المكلفين
اي الغيبة او الاعم من الحضار والغيبة من زمان الرسول الى يوم القيمة ومن زماننا
الى يوم القيمة وهذا مما نشاهد بديهي فان قلت اي ثمرة لهذا النزاع فان الكل
متفقون على شمول التكاليف سواء كان من شمول الالفاظ او من الاجماع
قلت قد توهم بعض المحققين انه لا ثمرة لهذا النزاع بعد العلم باتحاد الحكم
وهو غفلة صدرت منه اذ الثمرة في غاية الوضوح اذ على القول بالاختصاص
لا بد من بذل الجهد في تحصيل فهم المخاطب وخصوصيات احوالهم من انه كان
حاضرا او مسافرا او مختارا او مضطرا الى غير ذلك مما له دخل في الحكم المذكور
مثلا اية اذا نودي للصلوة الى اخرها خطاب بالحاضرين في مجلس الرسول
صلعم فكونهم مخاطبين لعله لكون صلواتهم خلفه صلعم او خلف المنصوبين
من قبله لا مطلقا اذ لا شك انهم في زمانه صلعم ما كانوا على اي حال يصلون
هذه بل معه او مع منصوبه صلعم كانوا يصلون كما هو المسلمات والمعلوم

من الفتاوى

من الفتاوى والاخبار لانها في غاية الوضوح في ذلك بل هو من الاجماعيات
التي يوجد في مسئلة فقهية مثلها من الاجماعيات فضلا عن الادلة الاخر
ولذا ادعى قريب منا وبعيد نفيها من فقهائنا الاجماع على اشتراط الاذن
الخاص وبنا في الفقهاء اتفقوا في الفتوى بذلك وان توهم بعض بوجه
ان خلاف منهم وبينا فساد توهمه في غاية الوضوح فظهر ان المخاطبين
بالوجوب العيني كانوا جماعة خاصة فكل من كان مثلهم يكون مثلهم
ايضا دون غيرهم وبهذا وقع الاجماع على المغايرة ولو لم يوقع ايضا لم ينفع
الاستدلال لاجل قيام الاحتمال اللهم الا ان يقع الاجماع على كون حال الناس حالهم
وان اختلف الحال في الجملة وبالجملة دليل الاشتراك هو الاجماع او حكمي على
الواحد حكمي على الجماعة اي جماعة ذلك الواحد لا الجميع اذ بالبديهة فرق
بينهما مع ان احتمال الفرق يكفي وسيجيء ايضا في مبحث حجية خبر الواحد ثم اعظم
فانتظر **قوله** بل يجوز انه قول بل كل جزء ما ولذا في الخطابات الخاصة يتعين
واحد يفهم ما يفهم من العمومات من دون تفاوت اصلا بل غالب الادلة
الفقه هو الخاصة وجل الفقه يكون منهما فعند دليله الاول ايضا بداهة
فساد قوله ولا يتبليغ الا بالعمومات فدعوى شمول الخاصة لغيرهم سيما
ان يكون بحسب اللغة بديهي الفساد **قوله** ادخل السوق كانه تعريض بقال فعصى
فرعون الرسول يعني خصوص موسى ع فانه ليس من العام المخصص في
شيء فان العام هو الذي يكون فيه ذاته العموم مثل كل ولام الاستغراق
ونحوهما وبالفارسية يقال همه ونحوه **قوله** وذلك دليل الخ لا يخفى انه
اذا تعارضت الحقيقة من جهة القرينة الصارفة عنها ويكون هناك اقرب
المجازات الى الحقيقة بتعين كونه مرادا فهو حجة مطلقا في مقام عدم الارادة

معنى غير المعنى الحقيقي ولم يتعين بقرينة متعينة لان القرينة المعينة
يفهم اهل العرف وكما قال لان كلام الحكيم في امثال المقام لابد ان يحمل
لغوا فلابد من الحمل على الجميع كما مر في مبحث افادة المعرف المفرد المحلى العموم
ويشير المص على ان هذه المسائل لا يناسبها التامل والنزاع لاشتباه
الفقه عليه اذ لو لم تكن صحيحة تخرب الفقه بالمرة **قوله** يدفع القول الخ اقول
بطلان هذا القول ووضوحه عن وضعه فلا حاجة الى دفعه بخصوص هذه
الحجة ايضا فتدبر **قوله** قبل استقصاء الفحص الخ لا يخفى انه يظهر لكل عالم من
ادنى تامل وفهم واطلاع ان الاخبار الواردة في الفقه بل الايات ايضا غالبها
لا يبقى على حالها وظواهرها بالنسبة الى نفسها بل كاد ان يكون كلها كذلك
لا يخفى مع ان الفقهاء الخبيرين الماهرين المطلعين اكثرهم لو لم يتفق كلهم
اخبر وابذلك وايضا المستحبات المذكورة في مثل الاصباح المتهجد وغيره من
الكتب الكثيرة غالبها بلفظ الامر الخالي عن القرينة سوى الاجماع او نادر من
الاخبار الاخر وكذلك الحال في الكتب الاربعة ونحوها وايضا العمومات الواردة
في الايات والاخبار لم يكد يبقى على العموم الا نادرا وبالجملة يعلم اجمالا عدم
البقاء على ظواهرها في انفسها سيما العمومات بل العموم الاخر مثل الطب
والنجوم وغيرهما ايضا كذلك ولذا اشتهر وتلقى بالقبول جميع الفحول انه
ما من عام الا وقد خص وايضا جل اخبارنا كانت في الاصول متصلة فتقطعت
للنقل في ابوابها على حدة بتوالاطلاع والانتفاع ولا يومن من عدم التفاوت
في الفهم بل وجدنا الموضع ذكرناه في موضعه الذي تقطع لم يتفطن لا لكل احد
على ظهور الحال الله يدو في زمانه ثم طرء الخلل كما هو الحال في كثير من الاحوال
وايضا الخطابات في الكل بالنسبة الى الحاضرين فربما كانوا يفهمون بالقرائن
الحالية

او المقالية بنهج تفاوت الاصطلاح في كثير من المقامات وبالجملة لابد من بذل
الجهد في فهم ما يفهمون ومن هذا نرى ان جل الاحكام الفقه من الجمع بين
الاخبار والادلة وبالجملة اسباب عدم امكان الاكتفاء بظواهر الاخبار
والايات ونهاية فصاحته وشناعته كثيرة غاية الكثرة اشرنا اليه في
رسالتنا في الاجتهاد والاخبار من زاد الاطلاع فليلاحظ ومنها الاخبار
الواردة في ذلك المتضمنة لقولهم ع ان الاخبار دنا محكم ومتشابه وخاص وعام
وخطاوهم ونحو ذلك وانه لابد من الملاحظة ثم العمل على انا نقول لو كانت نادرا
من الاخبار صار فيها ما قلنا لم يجز العمل ما لم يبذل الجهد في معرفة الحال
فكيف اذا صار الحال كذلك بل كاد ان يكون الكل بل لو فرض الان خبر واحد
منها صار فيه ما قلنا لم يجز العمل بغير بذل الجهد من جهة عدم معلومية
ذلك الواحد والحاق الظن بالاغلب ظن والظن لا يكون حجة بل يكون حراما
بالايات والاخبار المتواترة والاجماع ما لم يكن ظن المجتهد بعد بذل جهده
واستفراغ وسعه للادلة الدالة عليه واما غيره فهو باق على المنع والحرمة
فالبحث في المقام من جهتين من جهة العموم كما عرفت ومن جهة خصوص
المادة ايضا لما عرفت والتحقيق في رسالتنا في الاجتهاد والاخبار وغيرها
واكتفينا في المقام كغيره من مقامات كثيرة لان العاقل يكفيه الاشارة **قوله**
وبالفرق الخ اقول انا زادنا القرفي في كلام الشفاهي فغلط فان المولى اذا
قال لعبده خذ ما في الصندوق من الدراهم فاخرجه فلا شك في انه
ياخذ الجميع من دون تامل كما انه لا يتامل في وجوب الاخذ ويكون
المراد هو الدراهم والصندوق ايضا كل الى غير ذلك ولو تامل يعد عاصيا
ويذمه العقلاء وان اراد الكلام الوصوي الذي من قبيل اخبارنا في الفقه

فقبه ذلك اعرفت بان المقام جزئي من جزئيات ما يجب على المجتهد وانه
مبحث في كلية لبل يحتمل ان يكون له معارض احتمالا مجازا وقد بينا الوجه مع غاية
وضوحه ثم في المقام اجتمع الجهتان الجهة العامة والخاصة بالمقام الا ان يكون
مراده بالعلوم الاخر لا الفقه مثلا الكلام التفاهمي عند وقت العمل فتأمل جدا
قوله لا ندري انه حقيقة الخ دعوى الوضع من العرب في خصوص المقام في غاية
الغرابة اذ الظاهر انهم وضعوا الاخراج مطلقا اي اخراج شيء عن شيء فالوضع
عام والموضوع له ايضا عام او خاص مثلا لفظ الخارج موضوع لذات ثبت
له الخروج اي ذات مثبت له واما كونه موضوعا للخروج عن البيت او عن
الدار او عن الجملة الاخيرة فقط او عن كل جملة فافهم فتأمل ولا يخفى فساده
وقس عليه غيره الخروج عن الجملة الاخيرة لا تأمل فيه لاختصاصه بها واما غيرها
فغير ظاهر لو لم نقل بظهور العدم لبقاء العموم فيما على حاله حتى يثبت خلافه
لان الاصل الحمل على الحقيقة حتى يثبت المجازي ولم يثبت ولان المتكلم انما
يتكلم لان يفهم المخاطب ويعلم انه لا يفهم العموم لاحتمال الاختصاص فكيف
يكتفي بما قال لو اراد الخروج من الكل فلا بد من اظهار ذلك الا ان يكون
في مقام الاجمال لكونه غرضه فاذن لا يكون دلالة ولا فهم فيحتمل عدم البناء
على العموم ايضا فيما تقدم لمكان الاجمال واحتمال عدم حجية اصالة الحقيقة
في امثال المقام لذلك فحينئذ يبني على الاصل فان الاصل عدم التكليف حتى يثبت
من جهة الاجمال مثل قوله له علي عشرة امغان حنطة وعشرة امغان حنطة
بشعير الا الثلث فالقدر الثابت فيهما هو السبعة وان كان العكس فالعكس مثلا
اذا علم يقينا اشتغال ذمته بالعشرة في كل منهما فيقول صاحب الحق
حقي عليه عشرة امغان حنطة وعشرة امغان شعير الا الثلث وامثال ذلك فتأمل

لكن

لكن الذي يظهر من بعض الاخبار المقتضى به عند الفقهاء الحقيقة المشهورة
بين الشيعة وهو الاختصاص بالاخيرة مطلقا مثل ما ورد منهم في قوله تعالى من
نسائكم اللاتي دخلتم بهن الاية والظاهر انفاذه لا يخفى ان علية شيوع التخصيص
الى حد تلقي الفحول بالقبول انه ما من عام الا وقد خص من المرجحات القوية
المعتبرة في مقامات المتعددة واين هذا من الاستخدام الذي ذكره اذ على تقدير
تسليم تحققه وثبوته ففي غاية الندرة واين هذا من ان يقال ما من جميع
الا وقد وقع فيه استخدام سيما وان يتلقى بالقبول سيما وان يتلقاه الفحول المضافة
الى غلبة تحقق الطلاق الرجعي بحيث ينصرف الاطلاقات اليه وربما يظهر ذلك
من الاخبار بجعل مطلق الطلاق راجعا اليه ولعل المقام ايضا منها ولذا
قال الله تعالى ثلاثة قروء ومع ان المطلقة غير منحصر في ذلك من المطلقة
الحامل والتي لا ترى الحيض وهي في سن من تحيض الى غير ذلك فظهر وهن
اخر في العموم ومرجح اخر للتخصيص فتأمل جدا جمع بين الدليلين الخ اقول
لم نجد دليلا على ما ذكره من الوجوب في اخبار كثيرة اشتكى الناس عن وقوع
التعارض بين الاحاديث ونهاية كثرة وقوعه ففي كل واحد منها بنوا على
الترجيح حتى اذا انعدم الترجيح الذي اعتبروها ووقع العجز عنها امروا
بالتوقف والتخيير والاحتياط ولم يرضوا بالجمع اصلا وبوجه من الوجوه فلهذا
كتبنا رسالة في الجمع بين الاخبار والرخصة في موضع الجواز والدليل عليه
وليس الدليل كون الجمع اولى من الطرح مع ان الجمع والدليل ليس الا ما ظهر
من اخبارهم فالجمع في الحقيقة مخرب للفقه وافساد الدليل لا انه جمع
بين الدليلين نعم مثل التخصيص والتقييد حجة لبناء العرف عليه كما يقال للعبد
اشتر اللحم ولا تشتر اللحم العنق والتحقيق في الرسالة والحاصل ان الجمع بينهما

لو كان الوجوب قطعاً لعموم ما دل على الحجية لكن الحجة انما هي ما ظهر وما يفهم
منه لا ما هو خلاف الظاهر سيما اذا كان بعيداً اذ مجرد الاحتمال لا يكفي بل
عند الاستدلال فكيف المرجوح لانحصار الدليل في الراجح بل لا يكفي الاشعار
كما هو معلوم بل لا بد من الدلالة حتى يكون دليلاً فاذا كان الاشعار لا يكفي فكيف
المرجوح بالنسبة بل فكيف المساوي ايضاً نعم بعد ثبوته شرعاً لا كلام في الحجية
مثلاً ان يرد ان المراد منا في خبر كذا وكذا كما ورد في كثير وفي الآخر كذا اذا صح اليه
او يكون احد الخبرين قرينة معينة للمعنى في الآخر كالتخصيص والتقييد ونحوهما
او وقع اجماع كاشف وشهرة جابرة لرواية ضعيفة ونحو ذلك فلا اشكال
لبناء العرف على المكالمة كذا وهم كانوا يتكلمون على طريقتهم كما هو ظاهر ومما ذكر
ظهر فساد مختار غير واحد من متأخري المتأخرين من تقديم الجمع على
الطرح الذي يكون من مراعاة المرجحات المنصوصة المعتبرة عند الفقهاء المتقدمين
والمتأخرين ثم بعد تقديمه بقول الجمع كما يتحقق بكذا يجوز ان يكون بكذا
وكذا وان كان في العام والخاص والمطلق والمقيد ونحوها ثم يقولون
فلا بد من مرجح شرعي وليس الا اصالة البراءة اي عدم التكليف حتى يثبت
بدليل محكم ولم نجد سوى ما ذكر على مختاره انا هو وانا اليه راجعون في موت
الفقه اذ الادلة لا تخلو عن التعارض الا نادراً غاية الندرة وفي مقام التعارض
يقولون ويفعلون ما قلناه ولا يقولون بحجية الاجماعات المنقولة
بل وغيرها ايضاً سوى ما ندر فلا يكاد يثبت لهم حكم فقهي الا عن طريقهم
ولا يبنوا عليها ومع ذلك لا يبالوا فقه الفقهاء المتقدمين عليهم الا ما قل
فتامل اذا عرفت هذا فنقول لا فرق بين المنطوق والمفهوم في صيرورته
مخصصاً ومقيداً وقرينة على المراد من العام الذي ذكر لم يكد يبقى على عمومه

لما عرفت

لما عرفت سابقاً وبالجملة العبرة بصيرورته قرينة على المراد والله يعلم
دليلان تعارضا الخ هذا فرع ثبوت حجية خبر الواحد مطلقاً وفرع تعارضهما
ايضاً لان التقادم شرط اجماعاً مع انه لمعارضة الضعيف وتاويل القوي
به او دفع اليد عن الاقوى وتقديم الاضعف عليه ترجيح للمرجوح على الراجح
وهو قبيح عقلاً وشرعاً للتطابق بينهما عند العدلية والفرقة المحقة مع انه ورد
في الاخبار المتواترة ان ما خالف القرآن زخرف واضربوه على الحائط وانا
لا نقول ما يخالف القرآن قطعاً وامثال ما ذكر بل ورد ان ما لم يوافق القرآن
باطل والتناقض معارضة خبر مّا هذا كله مضافاً الى ما في الجرح من الاختلافات
الكثيرة غاية الكثرة سنداً ومتناً او تعارضاً او علاجاً بل الكل اشرنا الى
الكل في رسالتنا في الاجتهاد والاخبار واشرنا الى قليل منها فيما سبق
وما ذكره من ان عام الكتاب الخ مقطوع بفساده لان الكتاب قطعي سنداً وقطعي
متناً ايضاً ودلالته مثل ذلك وان كانت ظنية الا ان هذا المقام قطعي بملاحظة
عدم الجواز الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق والمخاطبة بما لا يفهم المخاطب
من ذلك الخطاب معنى وارادة الامر الذي لا يفهمه بل يفهم خلافه منه وطلب
ذلك الخلاف منه قبيح على الحكيم وفاسد قطعاً عقلاً ونقلاً بالنقل اليقيني
واين ما ذكر في خبر الواحد مع ما فيه من القيل والقال والنزاع والجدال
في نفس الحجية مع نقل الاجماعات من القدماء على عدمها مضافاً الى الادلة
الاخر واشنعها رد ذلك من الشيعة على ان العامة نسبوا ذلك الى الشيعة
ثم بعد ذلك في كل شرط يشترط مثل ان العدالة ما هي الملكة او حسن الظاهر او
عدم ظهور الفسق وانها هل من باب الشهادة او الخبر والظنون الاجتهادية
وانها اجتناب الكبائر ام هي مع المروة ايضاً وغير ذلك ثم بعد ذلك بان

النزاع عند كل واحد واحد من الرواة مع ان عظيم الشان لا يسلم عن قدح المطاعن فضلا عن غيره وبعد ذلك ملاحظة نفس السند وانه سالم من السقط والتحريف والتصحيف ام لا كما هو الحال في كثير غاية الكثرة ولا يؤمن في الباقي والحاصل ان منع جميع الاختلافات السندية والمتنية والدلالات وعلاج الاختلافات الواقعة في دفع التعارض وغير ذلك سيما بعد ملاحظة انها مقطعة من الاصول وانها لا يكاد يفهم حكمها الا بالمعارض و بالجمع بينها والفقه حصل من الجمع بين الاخبار وبينها وبين غيرها من الادلة والحاصل انه لا حد في الاختلافات ومن اراد الاطلاع في الجملة فعليه بالرسالة والغرض في المقام والاشارة والعاقل يكفيه مع انه من المسلمات ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين بل من اليقينيات انه لا يفيد الا الظن مع ان مجرد الخاصية لا يلزم النصية فضلا عن ان يصير قطعية ويمكن ان يقال الملكان انه جائكم فاسق بنبا وغيرها تدل على حجية خبر الواحد بنحو الذي قرر في محله لا جرم يصير القران يعارض القران ويخصصه غاية ما في الباب ان العام قران بالذات وبغير واسطة والخبر حجة بمقتضى نفس القران وبواسطة لكن يجر ذلك غاية الوهن الحاصلة من غلبة الشيوع تخصيص العمومات على النهج الذي قررنا وخصوصا بعد ملاحظة كون الخطاب الشفاهي مع خصوص الحاضرين فلا بد من بذل الجهد في تحصيل معرفة حال الحاضرين ولا يحصل الا الظن فلو لم يعتبر لسد باب التكليف واقوى الظنون هو الخبر بل الاجماع لا ظن سيما بعد ما يظهر من القران حجيته وخصوصا بعد تحقق ادلة الاخر على حجيته ومنها الاجماع المنقول بل الاجماعات بل الاجماع الواقع كما هو ظاهر على الخبير المتامل الفطن ومنها تواتر الاخبار بالمعنى كما لا يخفى

على من تتبع نصا عيف الاحكام وادلتها لكن لم يرتفع الاشكال بالنظر الى ما ورد من عدم حجية الخبر المخالف للقران وانه زخرف الى غير ذلك مما اشرنا اليه فلا بد من ابحار المعارض بالشهرة بين الاصحاب ونحوها مما ورد في الاخبار اعتبارها مطلقا وطرح مخالفة كل سيما اذا لم يكن عموم القران عموما وضحا مثلا ان يكون عمومه استنباطيا ولم يكن لغويا وكذا اذا كان مخالفة الخبر له لم يكن بتلك الوضوح وربما كان المجتهد في هاتين الصورتين لا يحتاج الى الجابر الذي ذكرنا والحاصل ان المجتهد يبذل جهده بعد ملاحظة ما اشرنا اليه خصوصيات المقامات من المقربات والمستبعدات ثم يحكم بما ادى اليه اجتهاده فاما ان يعلم تاريخهما الخ ولا يخفى ان الاخبار النبوية ص لم يكد توجد عندنا سيما وان يحتاج فيها الى ما ذكرنا كما ان القران ايضا لم يكد يتحقق فيه الاشكال كما ستعرف المص بعد وبالجملة المدار عندنا باخبار الائمة ع والنسخ لا يتوجه في زمانهم قطعا وكون احد خبريهم كاشفا عن المنسوخ والاخر عن الناسخ فيه ما فيه مع ان العلم بالتاريخ لا نفع فيه واعتبار الحضور قبل وقت الحاجة حتى يصير مخصصا وبعده حتى يكون ناسخا مقطوع بفساده بالنسبة الى اخبارهم فالمتبع في المخصص كما اتفق عليه فقهائنا لكن اورد بعض المحققين الاشكال فيه بان راوي العام ربما يكون شخصا وراوي الخاص شخصا اخر بل ربما كان الاول من اصحاب الرضا ع ومن بعده من الائمة ع فكيف يكون الخاص مبينا واذا دخل حضور وقت العمل بصورة العكس ايضا مشكله بعدم العلم باطلاع راوي العام على الخاص ولو كان مطلقا لكان يرويه كما يرويه العام بل الراوي الواحد ايضا ربما يشكل الامر بالنسبة اليه لانه يروي الخاص عن معصوم اخر وبالجملة جل موضع التعارض موضع

الاشكال لو لم يمكن كلها والاشكال غير مختص بصورة الخاص والعام بل كل
مورد البيان يتحقق فيه الاشكال المذكور وحل الاشكال يتحقق بان اختلاف الاحكام
للمكلفين امر واقع مثلا يكون احدهم مكلفا بوجوب شيء والاخر باستحبابه
او اباحته وثالث باباحته ورابع بتحريمه وخامس بكراهته بل شخص
واحد في وقت كذا ووقت غيره وهكذا اختلاف ما ذكر ومنشأ الاختلاف
اما ان يكون بخصوصيات يقتضي كل واحد منها كون الحكم على مقتضاها
واقعا او ظاهرا او بالتلفيق ويسمى الاول احكام الواقعية والثاني الاحكام
الظاهرية ومنشاؤها الموانع عن الواقعية مثل التقية او مانع وصول
الواقعية وعدم العثور على ادلتها بعد استفراغ الوسع وبالجملة حكمة
السقيفة لم يتمكن الشرع من الايصال الى حق الحكم فساد المدار على ما ذكرنا
الى الان ومن اسباب الاختلاف والاختلال انقطاع الاجتهاد واختلاف
الازمنة والاحوال وانعدام الاصول وغير ذلك وربما قالوا بعنوان
العموم او الاطلاق او الوجوب وامثال ذلك اتكالا على الضرورة من الدين
والمذهب منا انهم يفهمون التخصيص من التقييد والاستحباب وغير
ذلك كما هو الحال الان نتكلم هكذا الا ان بطول الايام وحصول التشبهات
والاختلاف فات القدم ذلك العلم كما هو الحال في امثال زماننا ومثل ما ذكرنا
من الضرورة القرائن الحالية والله يعلم قوله اجماع نقله الخ ما ذكره هو
الظاهر من فقهائنا في المسائل الفقهية من دون تامل كما هو طريقتهم
في تخصيص العمومات لان مكالمات الائمة ع طريقها طريق المكالمات العرفية
فانهم يبنون على التخصيص في العمومات والتقييد في المطلقات والوجه
في الكل واحد لان المطلق يرجع الى العموم فالمقيد مخصص كما ستعرفه

المص

به المص ومع ذلك يستشكل في خصوص المطلق بقوله وهو جيد حيث ينفي
احتمال التجوز الخ ما قال مع عدم استشكاله منه اصلا في تخصيص العمومات
كما مر منه قوله فلانه جمع الخ وقد عرفت ان الجمع من حيث هو مجموع ليس
جمعا حقيقة بل هو تخريب للفقه ولا دليل على وجوبه وحجيته مطلقا فيما
ثبت من دليل شرعي صحته يكون حجة لا اي خبر يتحقق فيه وباي نحو
يحصل قوله لا نسخ الخ قد عرفت عدم تأتي النسخ في احاديثنا وعدم وصولها
الى ما رواه العامة من الرسول ص وكذا عدم الحاجة بالنسبة الى القران لعدم
تحقق الاشكال فيه مطلقا او بما يعتد به فتامل وبالجملة التحقيق في المقام
وجميع مقدماته الحمل قوله اما الفعل الخ اما المقترن بالقرينة فحاله
واضح من جهة القرينة فما فعل الشارع في مقام بيان الوجوب فواجب
او المستحب فمستحب او المباح فمباح واما من المركب من الواجب والمستحب في
المباح ايضا كالصدقة الفريضة او الوضوء او نحوه مما هو توقيفي كالعبادات
ولم يثبت ماهيته من القول كقراءة سورة الحمد والتسليم ونحوهما مما لم
يعلم حاله من الاجماع او دليل اخر لفقده او تحقق التعارض فيه فالاصل
فيه الوجوب كما هو المعهود من الفقهاء لتوقف البراءة اليقينية عليه
ولزوم تحصيلها لفساد البراءة الاحتمالية والظن لا يستند الى الدليل
اليقيني ولقوله ص صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم لان
الاصل في الفريضة الوجوب والمستحبات اذا عارضه وليس تكون الفريضة
وتحققها منها فلا تعد اجزاء الفريضة والراجح في النظر من احاديثنا وفي
مقام بيانها هو الجزئية سيما اذا كان الشارع في جميع اوقات عند
اتيانه بتلك الفريضة لا يترك ذلك الفعل فيها اصلا ولا يعهد منه

الترك له في وقت ولم ينقل من تركه وقتا ابدا بل المنقول من اتيانهما بذلك
الفعل سيما الرسول صلى الله عليه وآله فانه غالبا يقتصر في الواجبات
كي لا يؤخذ مستحبه بعنوان الوجوب فيجعل واجبا ولذا وضوء الرسول ص
كان مغاير الوضوء امير المؤمنين ع وغيره من الائمة والرواة في مقام
استعلام واجبات الوضوء كانوا يسألون عن وضوء الرسول صلى الله عليه وآله
ونحو ذلك ومع ذلك ربما صدر في ذلك المقام امور نجزم خروجه عن
ماهية الوضوء فهو خارج بلا شبهة كما انه ربما صدر في ذلك المقام ما نقطع
بدخوله في ماهية الفرض فهو ايضا مقطوع به واما ما احتمل الامرين او راجحا
منهما فالحكم الوجوب ايضا لما ذكرنا الان بثبت حجية الظن والرجحان فيه فهو
ايضا معلوم واما ما فعل الشارع مجملا كما قال المصنف فقيل يجب فعله
لقوله تعالى فاتبعوه وكذا الحال في الائمة ع لما ورد فيهم مثل ذلك حتى
ورد انهم ع مثله في جميع الاحكام والاشياء الا النبوة بخصوصها وقيل المتابعة
هي فعل ما فعله بالنحو الذي فعله فيفعل بعنوان الوجوب بما لا يكون متابعة
بل يكون مخالفة له لعله فعله بعنوان الاباحة والاستحباب فقال بعض الافاضل
فيه الاباحة لعموم ثبوت تكليف والاصل عدمه وقيل بالرجحان لاحتمال الوجوب
فيقتضي الاحتياط مع انه شاع وذاع وتلقي بالقبول ان كلما فعله محبوب
مع ان غالب افعاله راجح مع ان مقتضى الحجية عرفا الموافقة للمحبوب في السلوك
كما هو ظاهر واحتمال كونه من خصائص النبي ص باطل لانتفائها والاصل
عدمها والمشاركة كما هو ظاهر من الادلة والمقامات فظهر قوة هذا
القول الا اذا ثبت خلافه فهو امر على حدة فتامل جدا قوله اذا ثبت كونه
الخ اقول قد اثبتنا في الفوائد كون الصلوة حقيقة عند المتشرعة في خصوص

الصحيحة

الصحيحة وكذا غيرها من العبادات للمتبادر وصحة السلب عن الفاسدة وظاهر
عدم التقدير في مثل لا صلوة الا بطهور واثبتنا ايضا ثبوت الحقيقة
الشرعية في زمان صادقين ع ومن بعدهما وهذه الاحاديث صدرت
عنهما ع وعنهم وايضا اثبتنا انه على فرض عموم ثبوت الحقيقة الشرعية
فعند القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي يتعين الشرعي الذي صار معنى
حقيقيا في اصطلاح المتشرعة واما اذا لم يوجد له معنى شرعيا غير صار
حقيقة عند المتشرعة فالامر فيه ظاهر وكذا اذا تحقق القرينة الظاهرة
في ارادة الحقيقي عند المتشرعة فعلى القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية
يتعين ايضا ما ذكرناه نعم على القول بان اسامي العبادات حقائق في
الاعم من الصحيح يتعين تقدير الصحة لا الكمال لما ذكره من كون نفيها
اقرب المجازات واما انه هل تحقق حقيقة شرعية او عرفية في قوله لا كذا
الا هكذا او لا فيه لا شك في فساده وعدم تحقق حقيقة فيه سوى الحقيقة
اللغوية وهي تقتضي نفي الجنس حقيقة او نفي شخص او نفي حقيقة الكلي او نفي الفرد
فاذا علم من الخارج عدم نفيهما لا جرم لابد من تقديره ما يصح به النفي وظاهر
يتعين ما هو اقرب الى الحقيقة او المفرد ولم يدع مدع تحقق حقيقة شرعية
او عرفية خاصة سوى اللغوية والعرفية العامة وان ادعى الشافعية الظهور
في الصحة في خصوص الشرط والحقيقة في الكل في خصوص الجزء فان الدعوى اه
من اختلاف الفقه والفهم لا تحقق عرف واصطلاح من خصوص فقههم
وطاعتهم كلا منهما بخلاف الاخرى سيما بالنحو الذي ذكره فتامل
وظاهر ان المستدل للاولين ليس مراده سوى العرف العام من جهة تعاضد
استعمال مثل ما ذكر في نفي الصحة ونفي الكمال جميعا من جهة القرينة

المانعة عن ارادة المعنى الحقيقى وعدم تعين واحد من المعنيين المستعمل
فيهما اللفظ لا وضعًا ولا استعمالا او لم يتفطن الى القرينة المجازات او لم يعين
بشانهما فى فهم العرف فالجواب منحصر فى حكاية لا قرينة واثبات نفعها هذا
مع ما فى كلامه من الحرارة التى تعرض له سلطان العلماء قوله وهو اتفاق
الخ هذا التعريف ليس تعريفا اجماع الشيعة وتعريفه هو اتفاق به يحصل
القطع فاذا حصل منه القطع المذكور يكون اجماعا والا فلا وربما يحصل
لها جماع خاصة كما هو الحال فى الخبر المتواتر والمحفوف بالقرينة المفيد للعلم
فان الكل من الحدسيات وربما يحصل العلم من نفس كثرة المخبر فقط وربما
يحصل منها بمعونة القرائن ولذا لا يكون فى عدد التواتر ضبط نعم لا بد
ان يكون العمدة هى كما ان العمدة فى المحفوف بالقرينة هى القرينة واذن القرينة
والكثرة على حد سواء فلعله داخل فى المحفوف او فى الخبر المفيد للعلم ولا
مشاحة فى الاصطلاح وحال الاجماع حال الخبر المفيد للعلم ولا تفاوت
الا فى ان الاول يسمى خبرا والثانى فتواء والا فانه ايضا خبر الا انه ليس حسيا
والخبر اعم من ان يكون حسيا والخبر هو الذى يحتمل الصدق والكذب لكن
راجح فى الصدق من جهة اخبار المخبر لكن رجحانه رجحان ضعيف من جهة
عدم معلومية حال المخبر وعدم ظهور مؤيد لصدق خبره فاذا انضم اليه
خبر مخبر اخر يتكرر ذلك الرجحان ويزيد هما رجحان ثالث وهو من اتفاق
المخبرين على خبر واحد فاذا انضم اليهما ذكر خبر مخبر اخر الى ان يحصل اليقين
فيسمى بالتواتر وان كان للقرينة ايضا اثر فى تحصيل اليقين كما اشرنا وقس
على ما ذكر حال الاجماع فاذا لم نعلم حال مسئلة اصلا فنطالع على كلام فقيه
لما هو عدل مقدس نحكم بجزئية المساهلة والمسامحة فى المسائل وبانه

بز.

بذل الجهد التام والاجتهاد اى استفراغ الوسع مهما امكن ويتبرا فى الفتوى
وان يكون من اهل النار جزمًا ويبالغ فى ذلك ويؤكد ومع ذلك يقول فى
المسئلة المذكورة انها كذا شرعًا لا جزم بترجيح فى النظر كونها كذلك وان
وجوه هذه الفتوى ليس كعدمها على سواء بل يرجح فى النظر كما ذكر وليس هذا
الرجحان اضعف من رجحان خبر مخبر واحد فاسق غير معين فى الدين ولشرع
بيول ولا يتطهر الى غير ذلك مما نشاهد من الكاذبين المخبرين بالتواتر ومعلوم
عدم اشتراط العدالة فى حصول التواتر ثم اذا اطلعنا على قول فقيه اخر مثل
الفقيه الاول وانه ايضا افتى مثل ما افتى يرجح فى نظرنا وذلك زيادة الترجيح
على نهج فى الخبر وهكذا الى ان يحصل العلم فيسمى اجماعا ومن انكر حصول العلم
منه يكون حاله بعينه حال من انكر حصوله من التواتر لو لم نقل بانه اسوء حالا
منه واذل لما ظهر وجهه مضافا الى كمال الاختلاف بينهم والمخالفة
منهم حتى من انفسهم حتى فى كتاب واحد منهم الى غير ذلك مما حققناه فى موضعه
تليلا خط رسالتنا فى الاجماع واقوى مما ذكر حصولها بالتظافر والتسامع
كما هو الحال فى بديهيات الدين والاجماعات للمجتهدين كما ستعرف بديهي
الدين كان او لا ظنيا ثم صار علمًا وهو الاجماع ثم صار بديهيًا
بل غير خفى ان العلم بوجود النبى صلى الله عليه واله ودعواه النبوة و
امثال ذلك انما هو من التظافر والتسامع لا التواتر لعدم معرفة الواسطة
فى الخبر فضلا عن معرفة تواترهم سيما وان يكون الطبقات كلها الى زمان
الرسول ثم ظهر ان الدليل هو الاجماع لان الذى يحصل بالتظافر والتسامع
على الاحكام الشرعية لا يكاد يثبت شيء منها بدون واسطة الاجماع ومدخليته
كما صرح به جماعة من المحققين الا ترى ان المجتهد غالبا بلفظ الامر من

من دون قرينة ولا معارض وكذا مثل عليه كذا والشعر منه مثل قولهم صه من
المفترض على شيعتنا ان يقرأوا كذا وكذا بعد الصلوة مثلا وايض فنضم الى
عدم القول بالفصل لاثبات الحكم الشرعي بل ان النجاسة الشرعية تثبت مثلا
بمجرد وجوب الغسل الذي هو الحقيقة في الوجوب لنفسه فيكون على تركه العقاب
لا غير واى بسط لهذا بالنجاسة الشرعية بل لم يرد في القران ولا في الحديث
ان النجاسة الشرعية ما هي فضلا عما ذكره وبالجملة لا تأمل فيما ذكره وحققناه
في رسالتنا الاجماع وغيره وحققناه ان المدار على حدس الانسان كما عرفت
ايض اذا نجزم ان الحكم صدر من امام الفقهاء والشيعة فلا يجب كونه داخلا
في المجمعين يجب اتفاق كل الامة اذ يكفي اتفاق القدر الذي يحصل من اتفاقهم
العلم وان وجدنا المخالف مثل ابن الجنيد في حرمة بعض القياس وامثال
ذلك كثيرة كما لا يخفى فلا حاجة الى اعتبار مجهول النسب وقيد جميع ما يتفرع
عليه مما سنذكره مضافا الى ما يظهر منه التشويش في كلامه قوله فيتم الخ ان
ان وجود المعصوم لحفظ الشرع فمتى اجتمعت الامة ظهر رضاه به وحقيقته
ففيه انه لا حاجة الى دخوله فيهم حتى يحتاج الى وجود مجهول النسب ويتفرع عليه
ما يتفرع مع انه يمكن ان يقال بعدم مصيبة السقيفة ربما لم يتمكنوا من
اظهار الحق لشدة التقية بل لا مانع من ان يكون قوله داخلا في اقوالهم من
تلك الجهة الآن بقول انه حكم الله الظاهري والظاهر منه خلافه وايض
اذا علمناه قوله ع فلا حاجة الى الاجماع وان لم نعلم خلافه قوله فمن اين يعلم
اتفاق الامة بالكل بحيث لم يشذ منها احد حتى يلزم منه كونه قوله ع من جملة تلك
الاقوال وجعل العلة كونها لهداية الامة مع ما عرفت لعله يتوجه انه كيف
تركهم كلهم في الاختلاف الشديد في جل المسائل سيما مع عدم تقصير منهم وكون

منهم مطلقا

مطلقا بما ادى اليه اجتهاده الا ان يقول عليه دائرة الطريق لا ان يصل الى
المطلوب لكن يتوجه عليه انه لعله في المتفق عليه ايض كذلك مثل عدم وجوب الوضوء
لكتابة القران مع ورود صحيح فيه ولعله مثل صاحب المدارك عمل به مع انهم
ع امروا ايض بترك الشاذ النادر وهما كغيرهما ربما يختاران الشاذ
الصحيح سندا حديثه فلعله لذلك اعتبر حصول العلم بدخول قوله في جملة
الاقوال لكن قد عرفت ما فيه تأمل قوله وهو في غاية الجودة اقول نعم الا انه يقول
لا بد من بقاء طائفة من الامة على الحق ولا يضل الجميع على ما ورد منهم ع متواترا
لكن هذا يكفي من دون حاجة الى ما في الكتاب الكلامية اذا كان هذا الاجماع
حدسيا كما ذكرنا واما على طريقته فلا يتمشى فضلا من ان يكون في غاية
الجودة قوله العجب العجب من الغفلة لا من تعظيمهم غفلتهم لما عرفت
من انه يحصل اليقين من اتفاق جمع بل من اتفاق اثنين كما اعترف به فكيف
لا يحصل من اتفاق جماعة من الاصحاب وحاشاهم عن الغش والتدليس
والكذب والاعتماد في الحكم الشرعي على ما يعلم انه ليس بدليل شرعي وان عمل
فاسق يرتكب هذا فضلا عن العدل المقدمين الماهرين الناهين عن اختيار
ما ذكر المحرمين له المبالغين في الاحتراز عنه واي داع الى نسبة هؤلاء
المقدسين بما لا ينفع العذر الذي اعتذر عنهم الشهيد ره وانما ايضا
التعجب من ذلك غاية التعجب فانا نرى باعياننا ان كثيرا يدعي العلم بالاجماع
واخر يتأمل في حصول العلم كما ان الحال في الادلة الكلامية كذلك بل الاخبار
كثيرا ما يدعي شخص حصول العلم منها من جهة الكثرة او القرينة او كليهما معا
واخر يمنع من ذلك ويظهر منهم استحالة تحقق الاجماع مع خروج شاذ
من المتأخرين فضلا عن القدماء فانا لحدس ربما يختلف كما يحصل

في العالم حتى اشخص الواحد ربما يحصل له اليقين من دليل وربما يتأمل فيه
بعده بل ربما يحصل له اليقين وربما ينعكس ولا نقول بان ذلك يرفع مادة العلم
ففيه كلام السوفسطائية الذين ادعوا عدم وجود العلم او بالجملة عدم الاتفاق
في حصول اليقين في الجملة من المشاهد ولذلك اتفق الكل على انه لا يحصل من
الاجماع المنقول بخبر الواحد الا الظن وانه هل هو حجة ام لا كما سيجيء كما ان
الحال في خبر الواحد ايض كذلك فان الراوي يقينا سئل الامام ع ويقول
سألته عنه فاجاب كذا لكن لا يحصل لنا سوى الظن اذ الشاهد يرى ما لا يراه
الغائب واعجب مما ذكره المص ومن وافقه يصرح بعدم ضرر خروج معلوم
النسب من الاجماع بل قال هنا لو خلا المائة من الفقهاء اى فقهائنا لم يكن
حجة ولو حصل في اثنين يكون حجة ومع ذلك كثيرا ما يقولون كيف
يتحقق الاجماع مع خروج ابن الجنيد مثلا وربما يعدون من جملة خروج واحد
و فقهائنا المتاخرين ايض ويقولون مع خروج مثله كيف يتمكن ان يكون
اجماعا واعترف به المص فيما سيجيء من البحث في حجية خبر الواحد وجوابه عن
دليل المرتضى وتصديقه قوله تلا ويجعلون هذا هو السبب في فساد الاجماعات
وان المدعين بها يتساهلون ويتسامحون ويقولون في شانهم ما ذكره هنا
وهذا في غاية الغرابة قوله وانت بعد الخ اقول وانت بعد الاحاطة بما ذكرناه
خبير بعدم انتفاع اعتراض العلامة عنه لان العلم بقول المعصوم يحصل بالتتالي
والتسامع فضلا عن العلم باتفاق الامة كما هو طريق اهل الخلاف فانا نجزم
اتفاقهم على البديهيات وربما نجزم في النظريات التي وقع الخلاف سابقا على
زماننا او لاحقا قوله للجزم قد علمت عدم ضرره وعدم لزوم دخول الامام ع
اذ لعله يعلم كون الحكم منه او رضاه به من الاجماع وان كان هو الوفاق الا انه

وفاق

وفاق يعلم منه راى الامام ع وربما يعلم من اتفاق اثنين كما اعترف به المص
وقوله لا عدم علم الخلاف قد علمت ان مع العلم بالخلاف فانه لا يضر بحصوله
من اتفاق اثنين دون المائة الا ان يريد انه بمجرد الوفاق من دون قرينة
اصلا لكن عرفت الاشكال من اتفاق الكل ايض مع ان الغالب في الخلافيات
عدم اتحاد الزمان بلا شبهة فزمان عدم الخلاف لا بد ان يكون اجماعا
عندك وليس كذلك قطعا لانه ومن وافقه يجعلون مجرد الخلاف مانعا كما
هو المشاهد من طريقتهم ولا يرضون بتحقق الاجماع سابقا ولا لاحقا قوله لا
العلة التامة الخ لا يخفى فساد ما ذكره لانه ان اراد ان مستندهم لا يلزم ان
يكون علما واقعيا فالامر كما ذكره بل ومن هذا انهم لا يحصل اليقين اصلا
من دون ضميمة القرائن لكن نقول لا يلزم ان يكون دليل المجتهد هو اليقين
ليس الا هو مع تصريحه بانسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن مع
ان الاجتهاد ليس الا في الظنيات لانه استفراغ الوسع في تحصيل الحكم
من طريق ظني وعلى فرض عدم الاقتضاء لا يلزم ان هو العلم قطعا وانه يبقى
على ان اللازم هو العلم والظن الذي يكون على اعتباره علم ويقين فعلى هذا
يبطل دليله على حجية خبر الواحد بان انسداد الباب موجبها مع انه من المعلوم
ان كل واحد واحد من ظنون الاجتهاد ليس عليه بخصوصه اجماع او خبر
متواتر او مفيد القطع الاحكام انسداد باب العلم قطعا وبقاء التكليف
يقينا وعدم تكليف بما لا يطاق جزما وانه لا محيص عن اعتبار ظن
لتشخيص الحكم ولولاه لم يعلم قطعا منع بملاحظة ما قررناه في حال الاجماع
وكيف حصول اليقين ربما يحصل لك اليقين من فتوى المشهور وشهرتهم
لكن نسميه اجماعا وربما يحصل الظن قوي متاخم الى العلم كاد ان يكون العلم

فى عدم حجيته مع حمل الحجة انسداد باب التكاليف بالنحو الذى قدره كيف يجمعون بل هو
اقوى من كثير من الاخبار الاحاد وانه حجة عنده بمراتب كما هو خبر خفى انهم الا ان المشهور
عند الفقهاء عدم حجية الشهرة لانحصار القول من الشهيد ره او نادر اخر ان كان
المشهور لا يتمسكون بنفس الشهرة ومجردها فان تم فهو الحجة ولعله تمام بملاحظة
طريقتهم قليلا لاحظ حتى تعلم قوله هوان اكثر الفقهاء الخ هذا ايضا من العجائب فانا
نرى مشاهدة الاختلافات بينهم وبين الشيخ فى مسائل لا يحصى بل لا فرق بين الشيخ
فى مسائل لا يحصى ونحوه من الفقهاء والقدماء فى صيرورتهم طرف الخلاف بل فى كثير
من المسائل لم يوافقه احد مع انه كيف يتاتى ان ينسب الفقيه العادل المقدس
الناقد المجتهد الى الحد الذى لم يوافق نفسه كثيرا حتى فى كتاب كما اشرنا الى مجرد التقليد
مع تصريحه بتحريم تقليد المجتهد الاخر وان التقليد لا يجوز الا للعامى
وبالجملة انت شخص واحد والواحد اولى بالاشتباه من اثنين فضلا عن امثال
هؤلاء العظام الكثيرين غاية الكثرة مع نهاية المهارة والقوة القدسية
فى حال الطفولية فضلا عن الكبر الى غير ذلك مما مر مع انا نرى المصنف والده على
طريقتهم من تابعى الشيخ ره الا انهما فى بعض المقامات لا يظهر لهما المستند
فيقولان ما ذكروه ونحن فى كل موضع ذكرنا الدليل واوضحنا السبيل من اراد
الاطلاع فليلاحظ ما كتبنا على المدارك والمسالك والذخيره وشرح المقدس
الاردبيلى ره على الارشاد وعلى الوافى والمفاتيح وغيرهما من الكتب المشهوره
قوله والمنهاج الخ لا حاجة الى التطويل فى القواعد الفاسدة على الطريقة العامة
وان حق التنبيه فى الجملة كى لا يغفل غافل او يغتر جاهل ثم انه مما ذكرناه ظهر
الحال فى جميع ما سيذكره الشارح مما هو ظاهر ظاهر الفساد فلا حاجة الى
التطويل قوله هذا موقوف الخ لا يخفى ان السيد ومن وافقه قائلون بمضمون

الاية وهو جواز تقليد العامى للمجتهد يثبت الحقيقة الشرعية ام لا لان الفقيه
يعرف ويفهم مسئلة من الدين من كلام الشارع وغيره لم يعرف من الشارع
فلا بد ان يقلد من يعرفها من الشرع فلا بد ان يقلد من وليس المعتبر فى الفقيه
سوى ان يعرف بواسطة او بغير واسطة بل الثانى اولى ثم اولى بمراتب واما
لفظ الفقيه هل صار حقيقة شرعية ام باق على معناه اللغوى فلا دخل
له قطعا واجماعا كما انه فى بعض الاحوال ربما يحتاج الى الفهم والمعرفة
الى امر او امور وربما يحتاج ولا دخل له فى ذلك قطعا مع انه من البديهيات
انها بغير واسطة اولى واقوى بمراتب لا يصير ذلك سببا للمنع بل
لا بد بهته وبالجملة مضمون الاية ليس محل النزاع احد لا عتبار التفقه
فى مقام الاخذ والانذار فى مقام الابلاغ بالنسبة الى الجماعة الذين لم
يتفقهوا ولم يعرفوا وشئ من ذلك ليس شرطا فى العمل بخبر الواحد وبالجملة
لم ينكر احد وجود هذه الاية ولا معناها ولا اولوا بان المراد كذا ولا ملازمة
بين رجوع من لم يعرف الى من يعرف والقول بحجية خبر الواحد مع ان المفسرين
مثل صاحب مجمع البيان والكشاف وغيرهما ذكروا فى نزول الاية ما يمنع
من الاستدلال لان المذكور قطعا ذكروا ان النبى صلعم لما امر السرايا بانفر الكل وبقى
هو وحده فنزلت هذه الاية وقالوا المعنى هلا نفر من كل فرقة جماعة وبقى
معه طائفة ليتفقهوا فى الدين اذ لو نفر المسلمون كلهم فمن اين يتفقهوا
فى الدين فلا بد من الاقتصار على طائفة حتى يبقى طائفة ليتفقهوا ولينذروا
النافرين اذا رجعوا فعلى هذا ظهر وجه اشتراط الطائفة فى النفر والانذار
ولو كانت الاية فى مقام حجية خبر الواحد لزم كون اشتراط انذار الطائفة
فى النفر لغوا ومستدركا وان سلمنا تحقق ذلك بالتوزيع ايضا اذ كان يكفى

ان يقول خبر الواحد حجة او ما يؤدي مؤداه من دون حاجة الى ما تضمن الآية
اذ يصير لغوا ومستدركا والقرآن المصرح عن ذلك والتوحيد والتأويل يخرج
الآية عن الاجتماع المذكور لمقام الاحتمال سيما مع ملاحظة قول المفسرين
وظهور الفائدة ح وغاية وضوحها فتدبر قوله الثاني ره استدل بهما على
حجية خبر الواحد ويصير شريكا للمرتضى رضي الله عنه اجاب المرتضى ره عن
الاستدلال بهذه الآية وكذا شيخ الطائفة في العدة بانه لا يصح الاستدلال
بها لوجوه احدها انها نزلت في فاسق اخبر بردة قوم ولا خلاف في انه
لا يقبل مثل هذا الخبر الواحد العدل فضلا عن الفاسق والثاني ان التعليل
في الآية يمنع الاستدلال بها لانه تعالى قال ان تصيبوا قوما الخ قوله وذلك
قائم في خبر العدل اذ كان لا يوجب العلم انتهى مع انه ربما قيل ان المفهوم
هنا مفهوم الوصف مع انه لعله لا يقول بعموم المفهوم في الشرط قوله اورده
الخ فيه ان تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية بل ظاهر العلية فلو لم يكن فاسقا
لا يلزم ان يكون عادلا سيما بعنوان الملكة وسيجيء ان خبر غير هذا العادل
لا يجوز العمل به مع انه لا يجب التثبت من جهة فسقه وهذا لا يمنع التثبت
من جهة اخرى قوله اطباقا الخ هذا الاجماع حتى اني بلغت الرجال وكتب
الاخبار فحصل اليقين لي بالاجماع كما هو الحال عند الشيخ والعلامة
وغيرهما من المحدثين بل من تتبع علم الرجال لا يبقى له ريبة ما لم يكن غفلة
وان كان بعد هذا بخبر الاسناد لا ايض كالسابق بل تتبع الاخبار ايض
ربما يظهر كون خبر الواحد حجة مثل مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها فيكون
متواترة بالمعنى في ذلك والاجماع ادعاه المرتضى ايض لان الظاهر من متكلمين
الامامية كان الظاهر من محدثيهم هو القبول كما هو طريقة المحدثين مثل

الشيخ

الشيخ والصدوق والكليني وامثالهم بينهما ذلك في رسالتنا في الاجتهاد
والاخبار فعدم الحجية هو مقتضى الاصل والادلة الدالة على عدم الحجية
اي حجية خبر العلم وثبوت وجوب وجود معصوم ع في كل زمان فدع ذلك كما لا يخفى
والشيعة كانوا ابدا نازعون اهل السنة في ذلك الاعصار والامصار من ان
الخطاء قبيح ذاتي واجب على الله تعالى دفعه ولذا بعث الله الرسل مبشرين
ومنذرين لئلا يكون على الله حجة بعد الرسول وكل زمان يحتاج اليهم
والا لكان يكفي رسول واحد لا حاجة الى الرسل بل لا حاجة الى الواحد
ولو جاز العمل بالخطاء ولذا نسب العامة الى الشيعة القول بعدم الجواز
بل ومن الشيعة من استحال التعبد به كابن قبة واما جواز العمل جزما كما
ادعى المحدثون فمن جهة وقوع مصيبة السقيفة وعدم تمكن المعصوم ع بعده
من اظهار الحق على اليقين غالبا الا انهم اوقعوا الشيعة في الاختلاف
صرحوا بانا قطعنا وعللوا بانه ابقى لنا ولكم مع انه معلوم ايض مع انهم
كانوا ع يطعنون على الخلاف يقولون انه واحد والرسول واحد والله
واحد فاي معنى في الاختلاف والتعدد والحال فيهما واحد كما هو الظاهر
من جملة الاختلاف هذا الاختلاف الذي بين متكلميهم ومحدثيهم والاختلاف
في الاجماعات في المسائل الفقهية كثير ولهذا وقع الاختلاف في نقله
كثير كما هو في اخبارهم وصرح ايض بذلك فتدبر بسند قطعا جزما
ذكره فاسد بالبداهة اذ ربما يمكن اثبات بعض ما ليس ضروريا بالمتواتر
سيما المتواتر بالمعنى بل لا تامل في الاثبات في الفقه كثيرا واما الاجماع
ففي كثير من المواضع ثبت التتبع والتطلع والتظافر والتسامع من
فتاوى الفقهاء وربما انضم اليه القرائن من الاخبار والقرآن والعقل

وهو هنا بل ربما نقل الاجماع بحد التواتر مثل الاجماع على اشتراط الاذن
الخاص في وجوب صلوة الجمعة وربما انضم الى الاجماع المنقول المذكور
قرائن اخر مفيدة اليقين بل وربما انضم الى الاجماع المنقول بخبر الواحد
وامثال ما ذكر الى حد حصل اليقين من الخبر الواحد المحفوف بالقرائن
سيما اذا استفاض وبلغ حد الكثرة في الاستفاضة واما اصالة
البراة في المواضع الذي لا يكون دليلا على التكليف ولا ظن به اصلا فهي
من اليقينيات كما حققنا في رسالتنا المكتوبة في اصالة البراة للاخبار
المتواترة وللقران وللاجماع المنقول من كثير الفقهاء واتفاق فتاويهم
في ذلك بل وحصول القطع من ملاحظة طريق الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام بالنسبة
الى المكلفين في تكاليفهم الى غير ذلك وبالجملة ما ادعاه من الانسداد مخالف
للوجدان في كثير من المواضع نعم هذا القدر من العلم لا يكفي للتكاليف والاحكام
الشرعية التي نقطع ثبوتها وبقائها الى يوم القيمة مع عدم اليقين عندنا
بعنوان العلم كما ان القدر الضروري من الدين والمذهب لا يكفي لسائر
الاحكام الشرعية فلا بد من اعتبار الظن بعدم التكليف بما لا يطاق
وعدم امكان الخروج عن العهدة بعنوان اليقين مع ان عدم اليسر
والسهولة يكفي لعدم الخروج وانه تعالى يريد منا اليسر وحما ذكر ظهر ان
القران لو كان قطعي الدلالة ايضا لا يكفي ولا يفي وكذلك اصالة البراة
فلا حاجة الى تجشم دعوى الظن في كلما ليس ضروريا ليس الحكم في الشهادة
الخ اقول الفقيه هو العالم بنفس الاحكام الشرعية ومستنده من الكتاب
والسنة والاجماع والاستصحاب والعقل اي الادلة الخمسة وهو قاضي
ايضا وحكم في الموضوعات للاحكام في مقام الدعاوي ومستنده الخ الشهادة

واليمين